

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES**

**COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES**

**PAR
JEAN-FRANÇOIS MARTEL**

**« LES PRATIQUES FUNÉRAIRES
EN USAGE DANS LES MILIEUX POPULAIRES RURAUX ET URBAINS
DE LA MAURICIE ENTRE 1945 ET 1998 »**

Juin 2001

h202

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

À mes parents...

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES**

**COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES**

**PAR
JEAN-FRANÇOIS MARTEL**

**« LES PRATIQUES FUNÉRAIRES
EN USAGE DANS LES MILIEUX POPULAIRES RURAUX ET URBAINS
DE LA MAURICIE ENTRE 1945 ET 1998 »**

Juin 2001

RÉSUMÉ

Ce mémoire de maîtrise portant sur les pratiques funéraires en usage dans les milieux populaires ruraux et urbains de la Mauricie entre 1945 et 1998 offre un portrait détaillé des coutumes liées à la mort, des derniers instants de la vie à l'inhumation. Il repose sur un corpus d'une vingtaine d'entrevues. Celles-ci furent menées en milieu rural et en milieu urbain auprès d'informateurs aptes à témoigner des funérailles d'un nombre équivalent d'hommes et de femmes sélectionnés en fonction de leur statut socioprofessionnel. À cette première enquête s'ajoutent également trois entrevues effectuées auprès de personnes ayant oeuvré dans l'industrie funéraire. Un questionnaire détaillé pour les répondants des milieux populaires, et un autre plus ouvert pour les individus qui ont travaillé dans le domaine des « pompes funèbres » ont permis de reconstituer chacune des composantes du rituel funéraire.

Le mémoire se divise en quatre parties. La première est consacrée à un survol de l'historiographie portant sur les rituels et leur rapport à la culture, à la définition des concepts utilisés, à la méthodologie et à la présentation du terrain d'enquête. Le deuxième chapitre porte sur les derniers moments de la vie, la prise en charge du corps et les usages liés à la dimension sociale du décès. Dans le troisième sont envisagées les coutumes qui règlent l'organisation des obsèques, le traitement et l'exposition de la dépouille. Le quatrième chapitre porte finalement sur le cortège funèbre, le service religieux et l'inhumation.

La comparaison des données récoltées sur l'ensemble des séquences montre que pendant la seconde moitié du XX^e siècle, un nouveau rituel funéraire se met en place dans les milieux ruraux et urbains de la Mauricie. Il résulte d'une série de transformations ponctuelles qui marquent la diffusion de valeurs et de façons de faire développées en contexte urbain. Sur le plan des usages coutumiers, comme par exemple l'exposition de la dépouille et le cortège funèbre, le changement survient au cours des années 1940 et 1950. L'entreprise funéraire affirme alors pleinement son

rôle dans l'organisation et le déroulement des séquences du rituel. Dans la sphère des rites institués par l'Église catholique, les pratiques sont complètement révisées en fonction de la nouvelle réalité religieuse qui se dessine dans l'ensemble de la société québécoise à partir des années 1960. Les changements apportés n'arrivent cependant pas à supplanter certaines croyances locales bien ancrées.

REMERCEMENTS

Ce mémoire est le fruit d'un travail pour lequel j'ai bénéficié de l'aide et de l'appui de nombreuses personnes à qui je souhaite témoigner de toute ma gratitude.

Je pense d'abord à mon directeur, René Hardy, qui s'est toujours montré disponible et généreux en conseils précieux. Grâce à ses remarques et ses commentaires, plus d'une occasions d'égarement purent être évitées. Je lui suis très reconnaissant pour ce suivi cordial et encourageant, mais aussi pour son aide et les expériences de travail qu'il m'a permis d'acquérir. Ces remerciements, je les adresse également à tout le personnel du Centre d'Études québécoises. En plus d'un soutien fort apprécié, j'y ai trouvé un cadre à l'intérieur duquel il fut pour moi agréable et enrichissant d'évoluer.

Il me faut aussi remercier les vingt-cinq répondants qui m'ont si chaleureusement accueilli pour partager des souvenirs parfois douloureux. C'est grâce à leur générosité et à leur confiance que ce travail a pu prendre forme. Je remercie également Jean Roy de m'avoir donné l'occasion d'un premier contact avec des informateurs de la Haute-Mauricie, de même que Marc Lahaie, Mme Jocelyne Lefebvre et Mme Huguette Beaulieu qui ont usé d'un temps précieux pour trouver des répondants.

Je ne peux finalement passer sous silence l'aide et l'appui apportés par ces quelques âmes patientes qui m'entourent. Pour le zèle dont ils ont fait preuve lors de la correction d'épreuves, je tiens à remercier Manon, mais aussi mon frère Jean-Luc, qui s'est aussi montré indulgent et généreux en mettant fin à plus d'un problèmes d'informatique. Je me dois également de souligner le secours précieux de mes parents sans qui nombre d'aléas auraient affecté l'épilogue de cette aventure. Je leur suis très reconnaissant, de même qu'à Jacynthe, pour leur compréhension, leur dévouement, leur intérêt, mais surtout, pour leur support inconditionnel.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	ii
Remerciements	iv
Table des matières	v
Liste des tableaux	vii
Introduction	1
 Chapitre I : Cadre d'analyse et méthodologique	
1. Bilan historiographique	11
Les fonctions sociales et symboliques du rituel	11
Les représentations de la mort	14
Le changement culturel	17
Le sentiment religieux	22
2. Cadre conceptuel	25
3. La méthodologie	28
4. Terrains d'enquête	34
 Chapitre II: Le passage de la mort	
1. La maladie et la mort	38
De la maison vers l'hôpital	38
Au chevet du mourant	41
Un mot de passe pour le ciel	45
La prise en charge de la dépouille par l'entreprise funéraire	48
2. L'empreinte de la mort	51
Faire l'annonce du décès	51
La famille endeuillée	56
 Chapitre III : Un dernier séjour parmi les vivants	
1. Les contraintes de la mort	61
L'organisation des obsèques	61
Préparer la dépouille	64
2. L'exposition de la dépouille	72
De la maison au salon funéraire	72
Réaménagement d'un modèle	76

Chapitre IV: Les funérailles religieuses

1. Le cortège funèbre	85
Le défilé	85
Les services de l'entreprise funéraire	87
2. Le service funéraire	91
Réaménagement de la cérémonie	91
Le déroulement de la cérémonie	98
3. L'inhumation	101
L'emplacement	101
La cérémonie	104
Conclusion	109
Bibliographie	115
Annexe I	
Questionnaire : les rituels funéraires	121

LISTE DES TABLEAUX

TABLEAU 1 :

Liste des enquêtes orales en milieu urbain, Grand Trois-Rivières,
Informations préliminaires concernant les défunts 32

TABLEAU 2 :

Liste des enquêtes orales dans les milieux ruraux, Moyenne
et Haute Mauricie, *Informations préliminaires concernant les défunts* 33

INTRODUCTION

Les pratiques funéraires ont connu de profondes transformations depuis les cinquante dernières années. Les changements sont nombreux et se font sentir aussi bien sur le plan des gestes posés que de leur orchestration et des sensibilités qui leur sont liées. Quantité d'articles publiés dans les journaux et les revues d'actualité abordent le sujet¹. On y perçoit une conscience véritable d'une réalité nouvelle que l'on dépeint à partir de ses manifestations les plus surprenantes.

Les séquences qui composent le rituel funéraire contemporain sont souples et peu complexes, autorisant une certaine originalité dans leur déroulement. D'une part, les proches souhaitent personnaliser les cérémonies à l'image du défunt, par exemple en choisissant le cercueil ou en intervenant lors du service funèbre. D'autre part, cette latitude donne également aux individus - voire entraîne la nécessité pour eux - de faire des choix quant à leurs propres obsèques : choix de la durée de l'exposition du corps, choix entre les soins thanatiques et l'incinération, etc.

L'incinération compte parmi les innovations les plus remarquées². C'est en 1963, sous le pontificat de Jean XXIII, que l'Église romaine lève l'interdit qui pèse sur cette pratique³. La rapidité avec laquelle elle gagne en popularité depuis les vingt dernières années témoigne de l'importance des changements survenus sur le plan des croyances et des sensibilités. Parallèlement, le procédé a conduit au développement

¹ Fabien Deglise, « Les rituels funéraires », *Le Devoir*, samedi 11 avril et dimanche 12 avril 1998. Louise Leduc, « La vie n'est pas de tout repos dans l'industrie de la mort », *Le Devoir*, mardi 4 août 1998. Et dans *L'Actualité* (mai 1998), Luc Chartrand, « Ceci est mon rite » et Chris Pritchard, « Cercueil de collection ».

² Selon une étude menée au Québec par la firme de sondage Léger Léger et pour le compte de l'Économusée de l'Au-Delà, 54,4 % de la population désire être incinéré. *Étude sur les habitudes funéraires des québécois(es)*, Léger Léger, Recherche et stratégie marketing, Économusée de l'Au-Delà (septembre 2000), 8 p.

³ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 81.

de nouvelles habitudes : l'utilisation de l'urne, de columbariums, la location de cercueil pour la période de l'exposition et celle du service funéraire, etc⁴.

Aspect moins spectaculaire, mais certainement plus significatif, la ritualité funéraire contemporaine est complètement intégrée à la logique marchande. Ce processus de « commercialisation de la mort » débute au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle⁵. Encore à ses prémices, le phénomène ne touche alors qu'un étroit segment de la collectivité : principalement les familles aisées des milieux urbains. La confection de vêtements de deuil, la fabrication de corbillards, de cercueils de sûreté et de monuments funéraires, donnent alors naissance à un nouveau marché. Ce n'est cependant qu'à partir du XX^e siècle que le plus grand nombre y participe.

Au début du XX^e siècle, l'intervention de l'entrepreneur de « pompes funèbres » devient pratiquement systématique : pour la préparation de la dépouille, la décoration de la pièce mortuaire et le transport du cercueil. Au tournant des années 1950, cette participation est devenue la norme⁶. Mieux encore, elle représente le cadre d'un nouveau rituel qui s'est mis en place au cours de la période 1940-1960. Intégrées à la logique marchande, les coutumes évoluent dès lors dans une sphère balisée par l'entreprises funéraire, comme en témoigne cette remarque de Fabien Deglise à propos de l'industrie funéraire contemporaine : « [...] nombre de salons funéraires ont décidé depuis plusieurs années de redéfinir les rituels qu'ils proposaient ⁷ ».

⁴ Les 26 et 27 octobre 2000 à Québec, et les 2 et 3 novembre 2000 à Montréal s'est tenu un colloque portant sur l'avenir des cimetières au Québec. Au cours de l'événement organisé par l'Économusée de l'Au-Delà, des conférenciers ont discuté des différentes avenues qui permettraient de préserver les cimetières dans le contexte de la commercialisation des pratiques funéraires et devant la popularité croissante de l'incinération.

⁵ Serge Gagnon, *Mourir hier et aujourd'hui. De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Sainte-Foy, PUL, 1987, p. 35.

⁶ Au Québec, pour approximativement 55 000 décès répertoriés en 1997, on compte 1309 permis autorisant la direction d'autant de salles d'exposition et de 273 columbariums. Ils sont répartis entre les 365 détenteurs de permis « d'entrepreneur de pompes funèbres ». De même, 39 permis concèdent le droit d'administrer un crématorium et 487 thanatologues sont habilités à exercer dans l'une des 271 « salles d'embaumement ». *Rapport de la direction des ressources financières et matérielles de la Régie régionale des services sociaux du Québec*, Rapport de 1997, juillet 1998.

⁷ *Op. cit.*, p. E4.

Cette commercialisation des coutumes funéraires s'accompagne d'une « professionnalisation de la mort » déjà signalée par plusieurs auteurs⁸. Certaines considérations rattachées à l'hygiène, au commerce, à l'urbanisation et à l'industrialisation de manière générale, ont contribué à procurer à l'ancien « croque-mort » un statut de professionnel et à lui assurer une reconnaissance au sein de la collectivité. Devenu « directeur de funérailles » puis thanatologue ou directeur d'une firme funéraire, il fait maintenant partie d'un corps professionnel. Au Québec, c'est en 1957 que la *Corporation des directeurs de funérailles et embaumeurs* est fondée avant d'être rebaptisée *Corporation des thanatologues du Québec* en 1972⁹. Elle fait suite à la dissolution de la première *Association des directeurs de funérailles et des embaumeurs de la province de Québec*. Après la première année, elle compte 473 membres et crée, en 1958, l'Institut des Embaumeurs à l'Université de Montréal avant de délaisser l'enseignement privé vingt ans plus tard. La formation des praticiens revient par la suite au Collège de Rosemont à Montréal.

La commercialisation des pratiques funéraires et la professionnalisation des tâches qui lui sont liées s'est faite au détriment des solidarités locales. En offrant ses services et son expertise, en louant un corbillard et en préparant la dépouille pour l'exposition, l'entrepreneur exécute des opérations jusqu'alors accomplies par la famille et par la communauté. Or, lorsqu'une institution tire sa légitimité d'un rituel, celui-ci tend à « s'enferme[r] dans son formalisme ». Cette remarque générale formulée par Claude Rivière¹⁰ devrait donc s'appliquer aux pratiques funéraires du XX^e siècle. Mais dans un secteur d'activité où il faut rivaliser d'ingéniosité pour surpasser la concurrence, les stratégies commerciales suscitent de nouvelles possibilités. Aux États-Unis, par exemple, on peut lire sur des dépliants publicitaires de « funeral homes » des formules telles que : « So much in service, so little in cost »,

⁸ Professionnalisation des tâches liées aux pratiques funéraires qui, depuis le modèle d'interprétation développé par Philippe Ariès, est associée par différents auteurs à cette négation de la mort qui caractériserait les sociétés occidentales contemporaines. Voir à ce propos Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, 642 p. Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 99-101. Roy Bourgeois « La commercialisation de la mort à Moncton 1856-1914 », Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1998, p. 260 et 266.

⁹ *La Corporation des thanatologues du Québec*, <http://pages.infinit.net/thana/>.

¹⁰ Claude Rivière, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, p. 54.

« Modern, beautiful, inexpensive » et « Price as low as elsewhere¹¹ ». Au cimetière Notre-Dame-des-Neiges de Montréal, des ordinateurs avec bandes interactives comprenant biographie et photos sont mis à la disposition des clients. À l'anniversaire du décès, « ça clignote¹² ».

Dans le cadre de ce mémoire de maîtrise, nous souhaitons étudier ces transformations en retraçant l'évolution des pratiques funéraires en usage dans les milieux populaires de la Mauricie depuis 1945. Par une comparaison entre les milieux urbains et ruraux, nous tenterons de reconstituer les pratiques mortuaires, telles qu'elles se présentent, s'articulent et se vivent au sein de ces deux espaces. De cette façon, nous pourrions identifier les permanences et les mutations susceptibles d'expliquer le changement.

De manière générale, notre étude vise à éclairer certains mécanismes par lesquels se construisent et évoluent les pratiques. Elle devrait permettre de mieux comprendre les transformations des usages mortuaires des milieux populaires de la Mauricie au XX^e siècle. En cela elle se veut une contribution à l'analyse du changement culturel et s'inspire des hypothèses et conclusions que les études récentes des rituels de la naissance et du mariage ont su mettre à jour¹³. Mais avant de présenter cette historiographie, objet du premier chapitre, nous exposerons certaines questions qu'elle suggère.

Au même titre que celui de la naissance et du mariage, le rituel funéraire constitue un marqueur privilégié pour appréhender le changement culturel. Il présente sa propre historicité et évolue sous le jeu de mouvements où se rencontrent à la fois des éléments novateurs et d'autres plus anciens. Il est affecté par les contingences matérielles, les nécessités ou les impondérables du moment, qu'ils soient d'ordre

¹¹ Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 48.

¹² Propos de Yolande Tremblay, directeur général du cimetière Notre-Dame-des-Neiges. Louise Leduc, *op. cit.*, p. A3.

¹³ Un projet de recherche portant sur les dynamiques culturelles interrégionales en France et au Québec a donné suite à différentes contributions que nous présenterons dans le premier chapitre.

géographique ou organisationnel. Expression de la culture, il offre une prise à l'étude des mécanismes qui la font évoluer dans le temps comme dans l'espace.

Sous ce rapport, la présence de dynamiques culturelles propres aux contextes de peuplement d'aires récentes et plus anciennes fut mise à jour par les recherches sur les rituels matrimoniaux. Certaines données recueillies permettent en effet de penser que les transferts de populations des vieux terroirs vers de nouveaux espaces représentent l'une des causes pouvant expliquer un effritement des usages coutumiers¹⁴. Il est également probable, comme l'avance Louis-Vincent Thomas, que l'évolution des habitudes funéraires en milieu rural se caractérise par un certain décalage par rapport aux milieux urbains¹⁵. Dans ce cas, quels gestes furent modifiés, abandonnés ou ajoutés ? Ces échanges et les transferts qui interviennent entre les deux espaces se font-ils graduellement de part et d'autre ? Peut-on identifier des points de rupture ? Comment se fait sentir l'empreinte du milieu social au sein duquel évoluent les pratiques ? De quelle manière les nouvelles pratiques gagnent et se généralisent-elles dans chacun des deux habitats ? Le changement s'explique-t-il par une forme d'imitation par laquelle les familles reproduisent ce qu'elles ont vu ailleurs ? Et finalement, de quelle façon l'intervention de l'entreprise funéraire s'est-elle glissée dans le rapport fragile qui s'établit entre ce qui se fait et ce qui pourrait se faire ?

Dans les paroisses rurales, celui qu'on appelle encore souvent le « directeur de funérailles » pourrait s'avérer porteur de traits propres à une culture urbaine peu à peu dominante au XX^e siècle. En ce sens, il joue le rôle d'intermédiaire culturel, celui de « courroie de transmission d'une culture », « [d']agent de diffusion verticale » pour

¹⁴ Gérard Bouchard, Michelle Salitot et Martine Segalen, « La structure des rituels matrimoniaux au Québec et en France au cours de la première moitié du XX^e siècle », Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, PUL, Éditions La Découverte, 1997, p. 29.

¹⁵ Louis-Vincent Thomas pense que c'est dans les milieux ruraux que doit davantage subsister l'empreinte de la « tradition ». *Op. cit.*, p. 24.

reprendre les termes de Michel Vovelle¹⁶. L'entrepreneur assure ainsi l'intégration des milieux ruraux à ce marché des usages funéraires.

Est-il alors possible d'établir un parallèle entre la commercialisation des pratiques funéraires et une perte d'influence de l'Église catholique ? Peut-on observer un égal ascendant du religieux sur l'ensemble du rituel au sein des deux terrains d'enquête ? Demeure-t-il présent tout au long de la période ? Dans l'optique d'une culture en construction, où, comme le remarque Gérard Bouchard, l'Église a investi une large part de la sphère symbolique¹⁷, l'amenuisement de son ascendant dans la seconde moitié du siècle pourrait avoir ouvert la voie aux entrepreneurs de pompes funèbres.

Cette question renvoie également à l'intervention de l'entreprise funéraire dans une sphère d'expressions culturelles qui relevaient auparavant des solidarités locales. Elle pose en cela le problème des ressorts qui assurent au sein du groupe le maintien des coutumes. En partant des informations recueillies par les folkloristes et les historiens, il paraît possible de regrouper les usages qui règlent le rituel funéraire selon deux champs d'expression de la culture. D'un côté se retrouvent les pratiques coutumières qui se déploient autour du noyau familial et communautaire¹⁸ : la veillée funèbre ou le deuil par exemple. De l'autre, les séquences religieuses : les derniers sacrements et le service funèbre notamment. Ces deux types de manifestations participent cependant d'une même réalité culturelle et des échanges se produisent. Des éléments coutumiers se greffent aux pratiques instituées par l'Église catholique et vice versa. On récite le chapelet pendant l'exposition et l'on porte des vêtements noirs au service funéraire. Et dans l'une et l'autre de ces sphères d'expression, le respect des pratiques est assuré par une forme de pression sociale. La veuve qui

¹⁶ Michel Vovelle, « Les intermédiaires culturels : une problématique », *Actes du Colloque méridional d'Histoire sociale, des mentalités et des cultures*, Publications Université de Provence, 1978, p. 13.

¹⁷ Gérard Bouchard, dir., avec la collaboration de Serge Courville, *La construction d'une culture*. Le Québec et l'Amérique française, Sainte-Foy, PUL, 1993, p. 291.

¹⁸ Au groupe desquelles s'ajoutent les superstitions, comme celle voulant que l'arrêt du cortège devant une résidence constitue un mauvais présage pour les individus qui y habitent. L'un d'eux va mourir pendant l'année. Édouard-Zotique Massicotte, « Les cérémonies de la mort au temps passé », *Bulletin des recherches historiques*, 30, 5 (mai 1924), p. 155.

ignore le deuil est montrée du doigt comme la famille dont un membre est inhumé en terre non-bénite.

De quelle manière s'est transformé ce rapport entre le groupe, la famille et l'individu dans la ritualité ? Est-il soumis, dès le début de la période, à un processus d'effritement ou de dislocation ? Il conduirait, selon Louis-Vincent Thomas, aux « décadences du rituel funéraire » contemporain et s'expliquerait notamment par la détérioration des liens de solidarité mobilisant par le passé la famille et le voisinage¹⁹. S'agit-il plutôt d'une forme de restructuration de ces rapports évoluant à l'intérieur d'un champ de possibles circonscrit par l'entreprise funéraire ?

Voilà exposé l'ensemble des questions qui justifient cette étude. Le choix de la période étudiée renvoie au contexte socioéconomique qui prévaut après la Seconde Guerre Mondiale. Il est probable que la hausse du niveau de vie, la diffusion de valeurs urbaines, l'essor des communications et de la consommation de masse puissent avoir facilité l'intégration des coutumes funéraires à la logique marchande. Aussi, ce serait au cours des années 1940 et 1950 que s'affirmerait ce mouvement amorcé au siècle précédent. Les bases en sont certes déjà jetées, mais elles s'ancrent alors véritablement dans les habitudes des milieux ruraux et urbains.

Pour porter un éclairage sur ces différents aspects, un corpus composé de vingt-deux entrevues fut constitué à partir de critères de sélection et selon une méthode présentés dans le premier chapitre. Cette enquête a d'abord été menée auprès d'informateurs susceptibles de témoigner des funérailles survenues en Mauricie au cours de la période étudiée. Vu l'orientation donnée à l'étude, il paraissait également utile d'ajouter à ce nombre trois témoignages d'individus ayant oeuvré dans l'industrie funéraire depuis 1945, leur récit étant appelé à camper celui des autres informateurs.

¹⁹ Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 44.

Afin de rendre compte des informations recueillies, l'exposé se divise en quatre parties. Dans la première, un survol de l'historiographie portant sur les rituels de façon générale, et sur les rapports qu'ils entretiennent avec la culture plus particulièrement, permettra de situer la démarche adoptée. L'exercice sera conduit de manière à introduire la définition et l'explication des concepts, de la méthodologie et des sources utilisées. Une présentation du terrain d'enquête viendra compléter ce cadre d'analyse et méthodologique.

Pour l'interprétation des données recensées au moyen des entrevues, il paraissait utile de diviser l'ensemble rituel en séquences regroupées selon trois volets. Ceux-ci correspondent aux trois derniers chapitres: de la mort au deuil, de l'organisation des obsèques à l'exposition du corps et du cortège funèbre à l'inhumation. Outre la possibilité d'une analyse plus poussée de chacun des gestes envisagés, certains avantages expliquent cette présentation du rituel de la mort en pièces détachées. Celle-ci permet de saisir les rapports et dynamismes qui interviennent entre chacune des coutumes et l'ensemble du rituel, mais aussi de les rattacher aux éléments conjoncturels et structurels du milieu au sein duquel elles évoluent.

Nous verrons donc dans le deuxième chapitre, *Le passage de la mort*, de quelle façon se déroulent les derniers moments, la prise en charge du corps et quelles sont les habitudes liées à la dimension sociale du décès. Dans le troisième chapitre, *Un dernier séjour parmi les vivants*, nous identifierons les usages qui règlent l'organisation des obsèques, le traitement et l'exposition de la dépouille. Finalement, dans le quatrième chapitre, *Les funérailles religieuses*, nous tâcherons de faire ressortir et d'expliquer les principaux changements qui ont affecté le cortège funèbre, le service religieux et l'inhumation.

La reconstitution de chacune de ces composantes du rituel funéraire donnera lieu à une comparaison constante entre les milieux ruraux et urbains. Quant à la perspective diachronique donnée à la démarche, elle devrait faire ressortir les

dynamiques du changement au sein de ces deux habitats. Les éléments d'explication qu'une telle approche permettra de dégager devraient ainsi fournir des réponses aux différentes questions et hypothèses que soulève cette problématique.

CHAPITRE I :

CADRE D'ANALYSE ET MÉTHODOLOGIQUE

Cadre d'analyse et méthodologique

1. Bilan historiographique

Les fonctions sociales et symboliques des rituels

Les coutumes des collectivités étrangères ont de tout temps éveillé la curiosité. D'Hérodote au V^e siècle avant J.-C. à Pehr Kalm au XVIII^e siècle, nombre d'écrits témoignent de cet intérêt¹. Ce n'est cependant qu'au tournant du XX^e siècle que le rituel devient véritablement un objet de connaissance scientifique. Ce sont des ethnologues français et britanniques qui les premiers jetteront les bases de la discipline nouvelle en tentant d'expliquer les fonctions sociales et symboliques des rituels. Leur entreprise visait à éclairer les mécanismes conscients et inconscients, individuels et collectifs, qui règlent certains rapports sociaux. Comme pour les observateurs antérieurs, leur regard portait sur l'Autre, sur « l'altérité des peuples² ». En cette époque coloniale où l'évolutionnisme acquérait la faveur générale, les sociétés dites « primitives » représentaient un terrain d'enquête privilégié³. Les pratiques y paraissaient plus nombreuses, détachées d'un cadre philosophique et institutionnel rigide et contraignant. Elles semblaient par conséquent se développer pour elles-mêmes, répondant à des logiques internes que l'on souhaitait mettre à jour. Deux exemples illustrent la nature des questions posées et les théories élaborées.

L'apport des observations et des théories d'Arnold Van Gennep réside dans le modèle qu'il propose afin d'interpréter certains de ces rites⁴. Le modèle qu'il

¹ Guy Bourdé et Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Paris, Seuil, 1983 p. 14. *Voyage de Pehr Kalm au Canada. 1749*, Traduction annotée du journal de route par Jacques Rousseau et Guy Bethune avec le concours de Pierre Morissette, Montréal, Pierre Tisseyre, 1977, 674 p.

² Sylvette Denèfle, « Rites sacrés, rituels profanes », *Rites et vie quotidienne. Colloque de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'Université de Charles-de-Gaulle-Lille III, Université de Charles-de-Gaulle-Lille III, 1993, p. 133.

³ Jean Cazeneuve, « Rite », *Encyclopaedia Universalis*, 20, Paris, 1994, p. 64.

⁴ Dans son ouvrage paru en 1909, *Les rites de passage*, Paris, rééd. Picard, 1981, 286 p.

préconise renvoie au concept de *life crisis*, à ces étapes importantes qui ponctuent l'existence de l'individu (naissance, puberté, initiation, etc.). Manifestations rituelles nécessaires, les « rites de passage » marquent ces étapes de transition par lesquelles un individu et/ou la collectivité passe d'un état à un autre⁵. Ils constituent autant d'occasions d'assurer et de réaffirmer la cohésion du groupe en maintenant le tissu social devant la brèche que suscite le passage. Ces rites se composent de trois étapes dont l'importance diffère selon la nature du rituel : une étape de séparation, une étape de mise en marge ou « phase liminale » et une étape de réintégration ou « phase d'agrégation ».

L'intérêt de la typologie développée par Émile Durkheim afin de rendre compte du phénomène religieux se situe à un tout autre niveau. En attribuant deux sphères à la religion - d'une part, les représentations ou les croyances et d'autre part les rites ou les modes d'actions - il perçoit dans le rituel le moyen de réaffirmer périodiquement une réalité sociale hypostasiée⁶. Dans cet esprit, le rite établit la frontière entre le profane et le sacré. Il se présente comme un mode d'emploi qui prescrit à l'homme comment se comporter avec cette transposition du social. Par le rite, l'homme peut entrer en relation avec le sacré, avec cette représentation déiste d'un social émanant d'une collectivité qui s'y reconnaît.

De manière générale, le rituel est aujourd'hui perçu comme un acte de communication⁷. Sa fonction se situe dans ce qu'il dit, dans ce que sa répétition et sa pérennité réaffirment à chaque exécution. Dans bon nombre d'approches, la fonction instrumentale bénéficie par contre d'une certaine forme de préséance. Le rituel est alors soumis à une analyse cognitive qui met en relief son utilité empirique au sein du groupe. Mais indépendamment de la démarche adoptée, les deux dimensions,

⁵ Nicole Sindzingre, « Rites de passage », *Encyclopaedia Universalis*, 20, Paris, 1994, p. 66-68.

⁶ Passage inspiré de Jean Cazeneuve, *op. cit.*, p.64-65. Nicole Sindzingre, « Rituel », *Encyclopaedia Universalis*, 20, Paris, p. 68-71. Ollivier Hubert, « Le rite institutionnalisé. La gestion des rites religieux par l'Église catholique du Québec : 1703-1851 », Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, Québec, 1997, p. 11-12. Cette thèse d'Ollivier Hubert a été publiée sous le titre de *Sur la terre comme au ciel, La gestion des rites catholiques du Québec (fin du XVII^e-mi-XIX^e siècle)*, Sainte-Foy, PUL, 2000, 341 p.

⁷ Nicole Sindzingre, « Rituel », *Encyclopaedia Universalis*, 20, Paris, 1994, p. 68.

pragmatique et langagière, sont considérées, le plus souvent l'une étant appelée à soutenir l'autre⁸.

Rendre compte de l'ensemble de la littérature portant sur l'analyse des fonctions des rituels se révèle être une tâche qui déborde largement le cadre de cet exercice. Favorisée par la sociologie moderne selon Michel Lagrée, l'extension sémantique du concept a par ailleurs suscité une dilatation de ce champ d'investigation⁹. Toute manifestation humaine peut être envisagée comme une pratique rituelle¹⁰.

Erving Goffman, par exemple, s'est intéressé au sens vécu de rituels quotidiens et à l'état de conscience des acteurs qui s'y prêtent¹¹. Ses observations l'ont amené à élaborer un schème d'interprétation des structures formelles d'interactions entre les individus permettant ainsi de comprendre les usages liés aux salutations. Ces dernières trouvent une explication dans la position qu'occupe et croit occuper l'acteur vis-à-vis de ceux avec qui il entre en rapport. Ces mêmes rituels associés à des éléments de la quotidienneté ont également fait l'objet d'analyses psychanalytiques. L'intérêt se trouve cette fois dans la fonction privée, ou personnelle, de ces usages. Ils apparaissent alors comme des démarches individuelles conditionnées par certains traits psychiques¹².

Les rituels paraissent omniprésents et de différentes façons, assurent la cohésion du tissu social. Pierre Bourdieu définit le rite comme un geste social dont la principale fonction se trouve dans la consécration d'un état au sein de la société. *Le rite comme acte d'institution* agit sur le réel par son pouvoir symbolique, agissant

⁸ Selon Henri Hatzfeld, le rituel est précisément « une activité sociale en deçà de la distinction entre faire et dire ». *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil, 1993, p. 115-123.

⁹ Michel Lagrée dans l'Avant-Propos de *Rites et vie quotidienne. Colloque de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'Université de Charles-de-Gaulle-Lille III, Université de Charles-de-Gaulle-Lille III, 1993, p. 9-12.

¹⁰ Et avec la biologie et l'éthologie, dans ceux des animaux, Jean Cazeneuve, « Rite », *Encyclopaedia Universalis*, 20, Paris, 1994, p. 64.

¹¹ Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Les éditions de minuit, 1974, 230 p.

¹² Jean Cazeneuve, *op. cit.*, p. 64.

lui-même sur les représentations : celles que l'on se fait de l'acteur, celles qu'il se fait de lui-même, et les comportements qui leur sont associés¹³. Cette explication demeure étroitement liée au concept d'habitus, au principe « générateur et unificateur » par lequel les traits propres à une position au sein de la société, et le champ des possibles qui s'y rattache, s'expriment par un « style de vie unitaire¹⁴ ». En tant qu'acte d'institution, le rite amène les individus consacrés à croire « [...] qu'ils sont justifiés d'exister, que leur existence sert à quelque chose¹⁵. »

Les avenues que l'analyse des fonctions des rituels a permises d'exploiter sont nombreuses. Les horizons sont vastes, féconds et ont conduit depuis une trentaine d'années à l'élaboration de problématiques nouvelles. L'étude des rituels a ainsi emmené différents chercheurs à se pencher sur l'évolution des représentations de la mort. À ce chapitre, l'histoire des mentalités a joué un rôle de premier ordre, notamment à l'endroit des attitudes qu'entretient l'homme devant la mort.

Les représentations de la mort

Les représentations de l'homme devant la mort sont à l'origine de divers questionnements. À cet égard, la typologie proposée par Philippe Ariès constitue une véritable matrice dont se sont inspirés plusieurs auteurs. Pour Ariès, l'évolution des représentations de la mort en Occident se caractérise par quatre phases qui se superposent et se recoupent. Elles ne se réduisent pas à une chronologie nettement tranchée¹⁶. Des emprunts surviennent.

Il y a d'abord la « mort apprivoisée », cette mort familière d'avant le Moyen Âge qui s'inscrit dans le cours normal des choses. Loin d'être perçue comme une rupture traumatisante pour le défunt ou la communauté, elle est un repos que l'on

¹³ Pierre Bourdieu, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 (juin 1982), p. 58-63.

¹⁴ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 24.

¹⁵ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 43 (juin 1982), p. 63.

¹⁶ Philippe Ariès, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, 225 p.

prépare et qui se vit publiquement. La communauté accompagne le moribond et prend en charge l'ensemble des séquences rituelles. L'intervention du prêtre se résume à l'absoute, récitée à plusieurs reprises pour l'âme du défunt.

Au Moyen Âge, avec la crainte du Jugement dernier, se développe la « mort de soi ». L'enseignement de l'Église catholique diffuse alors la vision d'un au-delà aléatoire, tributaire des péchés de l'individu. Libérée de l'enveloppe charnelle, l'âme plonge aux enfers ou s'élève au paradis, souvent après un séjour prolongé au purgatoire. Aussi, la mort revêt-elle un caractère plus personnel et dramatique. Pour éviter les tourments de la damnation éternelle, les fidèles doivent s'en remettre à l'Église. Le testament devient alors un outil précieux. On y inclut des clauses de réparations, des dons à l'Église et des sommes destinées à faire chanter des messes pour le repos de son âme.

Il faut attendre le courant romantique et la montée de l'individualisme pour que s'affirment de nouvelles sensibilités. Avec la « mort de toi », c'est le côté douloureux et pathétique de la mort d'autrui que l'on exprime avec ostentation. La détresse des survivants occupe une place centrale dans les pratiques. L'heure est aux épitaphes et aux gravures qui témoignent de la tristesse des proches. Le courant macabre s'inscrit dans cet état d'esprit. Il favorise le développement d'une imagerie empreinte d'une émotivité exacerbée, d'un rapprochement morbide entre la mort et la sensualité.

Comme le fait remarquer Louis-Vincent Thomas, les trois premières phases identifiées par Philippe Ariès portent en elles les traits qui annoncent les attitudes contemporaines de l'homme devant la mort¹⁷. Selon cette lecture des pratiques funéraires du XX^e siècle, la mort est escamotée et niée pour répondre aux exigences socioéconomiques d'une société marchande et technicisée. Condamné à mourir seul dans une chambre d'hôpital ou dans les « mouroirs », le moribond est dépouillé de sa propre mort. On désire que cette mort soit soudaine et on fonde sur les progrès de la

¹⁷Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 23.

médecine moderne l'espoir de la repousser le plus possible. Un traitement expéditif de la dépouille et un rituel épuré permettent de palier discrètement à l'inévitable¹⁸.

Michel Vovelle qui s'est également intéressé aux attitudes de l'homme devant la mort soulève certaines réserves quant au modèle de Philippe Ariès. À juste titre, il pense que la mort familière associée aux premiers siècles du millénaire chrétien d'Occident renvoie à une vision idéalisée¹⁹. On décèle en effet dans les explications de Philippe Ariès, et d'autres auteurs inspirés de ses travaux, une certaine valorisation des usages anciens contrastant avec une indignation à l'endroit des habitudes contemporaines. Position qui repose sur la thèse d'une déritualisation : « [les valeurs symboliques] sont de plus en plus compromises et leur carence fait contraste avec la valeur symbolique d'hier [...]»²⁰ »

Outre les historiens, signalons finalement l'importante contribution des ethnologues, qui ont envisagé les rituels de la mort sous un tout autre angle. Cette fois, c'est l'univers matériel qui retient surtout l'attention. Par l'étude du patrimoine funéraire, ils sont parvenus à établir différents parallèles entre les représentations, la position sociale, la culture nationale et religieuse. Au Québec, Gabriel Bodson et Louis-Alain Ferron ont fait ressortir l'effet de facteurs socioculturels sur la composition et l'aménagement des deux cimetières du Mont-Royal, cité des morts, reflet de la cité des vivants²¹. Le monument funéraire, la présence de symboles religieux, l'érection de constructions dédiées à la mémoire de héros nationaux rendent compte de l'appartenance sociale. Ce constat se vérifie également dans le

¹⁸ Cette vision d'une mort que l'on cache et refuse trouve écho dans le rapport qu'entretient quotidiennement l'homme occidental avec son propre corps. La ritualité corporelle est aujourd'hui faite « d'évitements et d'effacements ». Pour illustrer ce constat, Claude Rivière prend à témoin le réglage de la proximité dans les lieux publics et l'embarras que suscite la présence d'individus souffrant d'un handicap physique ou intellectuel. Oublier son corps, chercher à le ressentir le moins possible, répond d'un trait culturel, « [d']une institution sociale de dénégation du corps ». *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, p. 142.

¹⁹ Michel Vovelle, *L'heure du grand passage*, Paris, Gallimard (coll. Découvertes Gallimard), 1993, p. 14-15.

²⁰ Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, Fayard, Paris, 1985, p. 88.

²¹ Gabriel Bodson et Louis-Alain Ferron, « Les deux grands cimetières du Mont-Royal », *Continuité*, 49 (hiver-printemps 1991), p. 18-22.

portrait que trace John Porter du patrimoine et de l'imagerie funéraire²². On le retrouve également dans les conclusions de Marthe Taillon qui s'est penchée sur l'évolution du corbillard hippomobile et de son utilisation²³.

Les données empiriques et les interprétations que proposent ces différents auteurs sont précieuses pour nous dans la mesure où elles permettent de comprendre et de mettre en perspective celles recueillies par l'enquête orale. Rappelons cependant que notre intérêt ne se situe pas dans l'explication des fonctions sociales ou symboliques des coutumes funéraires, ni dans la mise à jour des représentations qui lui sont associées. Les pratiques reliées à la mort sont ici envisagées comme expressions culturelles susceptibles de nous renseigner sur les modalités du changement au sein de segments sociaux particuliers, au cours d'une période déterminée.

Le changement culturel

Les investigations menées dans le domaine de l'histoire culturelle ont grandement bénéficié des travaux des folkloristes. Ces derniers ont recensé des manifestations « traditionnelles » de la culture populaire, essentiellement rurale, craignant qu'elles ne disparaissent sous l'urbanisation croissante²⁴. Les pratiques rapportées furent utilisées dans le cadre d'un projet de recherche portant sur les dynamiques culturelles interrégionales²⁵. Réunissant des historiens et des ethnologues français et québécois, cette recherche portait sur l'analyse des rites de

²² John R. Porter, « Le chrétien devant la mort », *Le grand héritage ; l'Église catholique et les arts au Québec*, Québec, Musée de Québec, 1984, p. 311-328.

²³ Marthe Taillon, « Les corbillards », *Continuité*, 49 (hiver-printemps 1991), p. 38-40. Et « Le corbillard hippomobile au Québec », Mémoire de maîtrise (ethnologie), École des Gradués, Université Laval, 1991, 205 p.

²⁴ La mise à distance du mode de vie rural a amené Van Gennep, à « dénie[r] l'authenticité des rituels en milieu urbain ». Martine Tremblay, « Les rituels du mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX^e siècle. Indicateurs de la différenciation sociale et marqueurs culturels », Thèse de doctorat (Études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1998, p. 17.

²⁵ Les objectifs généraux et particuliers du projet sont présentés dans Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*, Chicoutimi, Institut de recherche sur les populations, 1995, p. 13-22.

passage (les rites de naissance, les rites de la mort, les rites de mariage et les chansons de nocces, etc.). À partir d'un corpus constitué d'enquêtes orales, l'effort de ces chercheurs devait conduire à une compréhension de l'évolution de ces rituels.

Ils se sont d'abord attachés à vérifier l'effet des mouvements migratoires sur les usages associés aux étapes importantes de l'existence. Il s'agissait plus précisément de voir de quelle façon les éléments constitutifs du rituel se comportent lorsqu'ils sont soumis aux déplacements de populations qui quittent un habitat plus ancien pour en occuper un nouveau. En comparant les pratiques de certaines régions de la France et du Québec, l'approche aura permis d'identifier les changements (abandon, ajout ou restructuration) que connaissent ces usages depuis le siècle dernier et d'expliquer les mécanismes par lesquelles ils évoluent.

Notre démarche se veut une contribution aux différentes recherches réalisées à l'intérieur de ce projet portant sur les dynamiques culturelles interrégionales. Mis à part un article rédigé par Gérard Bouchard²⁶, aucune étude traitant des rites de passage n'aborde les rituels funéraires, la plupart des travaux portant plutôt sur les rites du mariage et de la naissance en France et au Québec. Les hypothèses qui y sont soulevées, de même que les réponses apportées, seront néanmoins appelées à nourrir notre réflexion.

Au Québec, les premiers travaux ont tout d'abord fait ressortir le caractère polysémique, la souplesse et la plasticité des rites de passages²⁷. Leur degré de codification et de formalisation s'avère peu élevé. Le canevas paraît très rudimentaire et renvoie à une grande variabilité que les comparaisons entre les rituels du mariage de la Mauricie, des Bois-Francs, de la Beauce, du Saguenay et de

²⁶ Gérard Bouchard, « Sur les rituels de la mort au Saguenay (1860-1920) », *Folklore canadien*, 14, 1 (1992), p. 123-139.

²⁷ Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *op. cit.*, p. 4.

Charlevoix font ressortir²⁸. Ces études tendent également à étayer l'hypothèse d'un étiolement de certaines séquences à la suite de transferts de populations. Le contexte de peuplement semble en effet associé à cette contraction des rituels au Québec²⁹. Le faible degré d'implantation et de complexité des pratiques paraît résulter des vagues successives d'immigration provenant d'Europe, et de celles qui conduisent par la suite à l'appropriation des régions de colonisation.

Sur le plan de la comparaison entre la France et le Québec, un écart important apparaît quant à la complexité des coutumes matrimoniales³⁰. Les rituels français reposent sur un canevas plus élaboré et codifié. Au Québec, ils se caractérisent par une plus grande variabilité et malléabilité. À l'échelle des régions du Québec, le phénomène est similaire. Le même rapport apparaît entre les zones de colonisation et les vieux terroirs, où les rituels sont davantage élaborés. Anne-Marie Desduits constate ce phénomène en comparant les rites matrimoniaux de la Beauce, de la Côte-de-Beaupré et de la France³¹. De même, au Saguenay, des séquences reliées au mariage et aux rituels de la naissance présentent une certaine atrophie que soulignent Gérard Bouchard, Josée Gauthier et Marie-Josée Huot³².

Cet effritement ne conduit pas nécessairement à une déritualisation graduelle et définitive³³. Les mouvements migratoires entraînent plutôt un déplacement qui se fait sentir au niveau des gestes posés, de la symbolique et des sociabilités que le rituel met en jeu. Parallèlement, à la faveur de l'urbanisation et de l'avènement de la

²⁸ Gérard Bouchard, René Hardy et Josée Gauthier, « L'analyse interrégionale du mariage au Québec dans la première moitié du XX^e siècle. Aperçu comparatif », Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, PUL, 1997, p. 82-90.

²⁹ Gérard Bouchard, Michelle Salitot et Martine Segalen, « La structure des rituels matrimoniaux au Québec et en France au cours de la première moitié du XX^e siècle », Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *op. cit.*, 1997, p. 29. Et dans le même ouvrage, Gérard Bouchard, René Hardy et Josée Gauthier, *op. cit.*, p. 90.

³⁰ Gérard Bouchard, Michelle Salitot et Martine Segalen, *op. cit.*, p. 25-30.

³¹ Anne-Marie Desduits, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », Gérard Bouchard, dir., avec la collaboration de Serge Courville, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, PUL, 1993, p. 325-327.

³² Gérard Bouchard, Josée Gauthier et Marie-Josée Huot, « Permanence et mutations dans l'histoire de la culture paysanne », Gérard Bouchard, dir., *op. cit.*, 1993, p. 278-286.

³³ Martine Tremblay, *op. cit.*, p. 14.

culture de masse, les rituels sont réaménagés, soumis à une autre réalité. Les modifications apportées résultent alors de la conjonction d'influences originales et des pratiques déjà en usage³⁴. Exemple de ce rapport étroit entre les pratiques coutumières et les possibilités qu'offre un nouveau contexte, « l'auto-célébration » qui devient, avec la montée de l'individualisme, une dimension importante du mariage français³⁵. La cérémonie religieuse n'est plus que l'amorce d'un rituel qui se déroule ensuite, et pour l'essentiel, lors de la noce. La réussite de l'événement devient alors un enjeu social qui prend bien plus le caractère d'un spectacle que d'un rite de passage. Et pour y parvenir, les époux ne cherchent pas à reproduire un modèle traditionnel. Ils ont plutôt recours à des référents, individus ou formules, ayant fait la preuve de leur succès.

Ces explications de Martine Segalen soulèvent la question de la transmission des pratiques. Laurence Hérault montre à ce propos que la tradition familiale évoquée par les témoins interrogés pour expliquer tel ou tel autre geste ne correspond pas nécessairement à la réalité. Il s'agit plutôt d'une stratégie identitaire par laquelle se construit l'unité familiale³⁶. Sur certains points, les informateurs n'établissent aucun lien entre des séquences de leur propre mariage et celui de leurs parents, même lorsqu'elles présentent des similitudes. Bien plus que dans un rapport au passé, les jeunes mariés s'inspirent et établissent des parallèles avec des noces au sein de leur propre génération. La tradition devient une forme de « rétro-projection », une « filiation inversée » pour emprunter les termes de Gérard Lenclud³⁷. Elle n'est pas reçue passivement. En invoquant cette tradition, familiale ou autre, l'acteur légitime une situation et crée sa propre identité.

³⁴ Martine Tremblay, *op. cit.*, p. 270.

³⁵ Martine Segalen, « Comment se marier en 1995 ? Nouveaux rituels et choix sociaux », Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, PUL, 1997, p. 149-166.

³⁶ Laurence Hérault, « Transmettre ou construire un rite. Ou comment rendre compte de l'évolution des pratiques rituelles », Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, PUL, 1997, p. 172-176.

³⁷ Gérard Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain 9, Les carnets du patrimoine ethnologique*, (Octobre 1987), p. 118.

Le rituel repose sur l'équilibre fragile qui s'établit entre ce qui se fait et pourrait se faire, entre l'expérience passée et les innovations possibles. Il n'est donc pas chaque fois réinventé, mais ne représente pas davantage une reprise intégrale de ce qui s'est fait. Il se transforme, au gré des possibilités nouvelles qui viennent faire concurrence aux habitudes déjà en usage. La culture médiatique paraît cependant provoquer une certaine distorsion dans ce rapport. La plus large diffusion d'images stéréotypées entraîne une plus grande homogénéité, l'ascendant de la mode prenant progressivement le pas sur d'autres types de références, celle de l'Église catholique notamment³⁸.

On ne peut ignorer ce lien étroit qu'il y a entre l'évolution récente des rites de passage et celle de l'influence du catholicisme. Au Québec, Gérard Bouchard associe ce rapport à l'hypothèse générale des transferts migratoires. L'investissement du champ des usages coutumiers par l'Église pourrait avoir occasionné un ralentissement de l'évolution de ces habitudes au sein d'une culture en construction³⁹. Bénéficiant de solides assises et d'une structure bien organisée, l'Église aurait orienté la sphère des pratiques coutumières selon ses propres normes, s'appropriant ainsi l'espace nécessaire à l'épanouissement d'un imaginaire populaire. Gérard Bouchard nuancera plus tard cette idée en soulignant que le milieu familial constitue, par exemple, un foyer de résistance au prescrit religieux⁴⁰. Reflet de ce constat, l'évolution du blasphème et l'épisode de la guerre des éteignoirs montrent bien ce

³⁸ Passage inspiré de Martine Tremblay, *op. cit.*, p. 14 et 267. Laurence Hérault, *op. cit.*, p. 174. Jacques Sutter estime à ce propos que bien plus que les convictions religieuses, c'est l'environnement familial et le désir de s'inscrire dans la chaîne de production des rites qui amènent l'individu à l'église. « Évolution des pratiques religieuses chez les catholiques français depuis 1946. Enjeu du rite dans la modernité », *Recherches de sciences religieuses*, 78, 3 (1990), p. 439.

³⁹ Par exemple, l'absence de fiançailles dans les rituels matrimoniaux du Saguenay et de Charlevoix peut être imputable à l'interdiction de cette pratique par l'Église canadienne sous le Régime français. Gérard Bouchard, Josée Gauthier et Marie-Josée Huot, « Permanence et mutations dans l'histoire de la culture paysanne », Gérard Bouchard, dir., avec la collaboration de Serge Courville, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, PUL, 1993, p. 279 et 291.

⁴⁰ Gérard Bouchard, Michelle Salitot et Martine Segalen, « La structure des rituels matrimoniaux au Québec et en France au cours de la première moitié du XX^e siècle », Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, PUL, 1997, p. 27.

type de réactions que suscite une culture de clercs que l'on cherche à imposer⁴¹. Bien sûre, ce diptyque contrôle sociale-résistance s'inscrit dans un contexte de solidarité sociale et culturelle profonde entre l'Église et le peuple canadien-français au XIX^e siècle, l'Église n'étant pas détachée de la collectivité, mais au contraire, constamment confirmée dans son rôle d'institution dominante par une population qui l'a soutenue de ses vocations, de ses deniers et de sa participation à ses œuvres.

Cette hypothèse de l'accaparement du champ coutumier par l'Église catholique pourrait expliquer que l'avènement de la consommation de masse et la culture médiatique soient parvenus à briser « une culture mal étayée » pour reprendre les termes de Gabriel Le Bras⁴². Elle offre surtout quelques indices susceptibles d'éclairer l'évolution des rituels. En regard des changements qui touchent les pratiques mortuaires au XX^e siècle, cette interprétation présente un intérêt certain. Il est possible en effet que la perte d'influence de l'Église au Québec ait facilité l'incursion des entreprises funéraires dans l'univers des pratiques coutumières associées à la mort⁴³. Un rapide survol de l'historiographie devrait faire ressortir ce rapport entre les pratiques, le sentiment religieux et le changement culturel.

Le sentiment religieux

Au XIX^e siècle, un vaste mouvement d'acculturation permet à l'Église catholique d'acquiescer un ascendant sur l'ensemble de la collectivité québécoise⁴⁴. Ce processus repose au Québec sur une application des principes liguristes doublée d'un resserrement de l'encadrement clérical. Pour René Hardy, le « renouveau religieux » se traduit dans l'ensemble des diocèses par une adhésion quasi unanime

⁴¹ René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec. 1830-1930*, Québec, Boréal, 1999, p. 189-207.

⁴² « Coutume religieuse et adhésion personnelle », *Études de la sociologie religieuse*, Tome 2, *De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1956, p. 630.

⁴³ Déjà dans les années 1950, le « directeur de funérailles voit ses fonctions survalorisées » dans les manuels de savoir-vivre. Nicole Pellegrin, « Les savoir-vivre du deuil, Pour une comparaison franco-québécoise (XIX^e -XX^e siècles) », Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*, Chicoutimi, Institut de recherche sur les populations, 1995, p. 233.

⁴⁴ René Hardy, *op. cit.*, 284 p.

des fidèles aux prescriptions ecclésiastiques, en ce qui a trait plus particulièrement à la pratique pascalle et à la messe dominicale. Les rituels marquant les étapes importantes de l'existence deviennent également un enjeu. Ils donnent un ascendant aux autorités religieuses sur la collectivité et ils affirment l'appartenance de l'individu à sa communauté. Comme le montre Ollivier Hubert, le discours qu'entretient l'Église à l'égard du *rite institutionnalisé* l'inscrit dans un schéma de représentations au sein duquel le rite religieux se présente comme le seul « rite efficace » et « valable » devant l'adversité⁴⁵. Il constitue l'unique médium permettant à l'homme d'entrer en rapport avec Dieu, le rite devenant à la fois un moyen de contrôle social et un moyen pour les individus de tenter de parer aux aléas de la vie.

On le comprendra, l'enjeu du rituel est d'autant plus grand lorsqu'il s'agit de la mort. Il faut mourir en état de grâce et la mort subite est appréhendée. Serge Gagnon retrace cette crainte dans la société québécoise du XIX^e siècle⁴⁶. De même, les récits que rapporte Paul Jacob montrent bien l'angoisse que suscitent encore le purgatoire et la damnation dans l'imaginaire des Beaucerons au XX^e siècle⁴⁷. Le recours à l'Église paraît alors le moyen le plus sûr d'accroître ses chances d'accéder à une immortalité heureuse⁴⁸.

C'est au cours du XX^e siècle que cet ascendant de l'Église commence à s'effriter. Vers 1940, sous l'effet de l'urbanisation et de l'industrialisation, l'ensemble des bouleversements qui surviennent dans les modes de vie et les

⁴⁵ Ollivier Hubert, *op. cit.* p. 17-39.

⁴⁶ Serge Gagnon, *op. cit.*, p. 33-34.

⁴⁷ Paul Jacob, *Les revenants de la Beauce*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1977, 159 p. Serge Gagnon rapporte que jusqu'au début des années 1960, on pratique la « criée des âmes » à Yamachiche. Il s'agit d'un encan destiné à accumuler des fonds afin de faire chanter des messes pour le repos des âmes du purgatoire. *Op. cit.*, p. 70.

⁴⁸ Certaines clauses religieuses sont encore en usage au XIX^e siècle, solidement ancrées dans les habitudes. Marie-Aimée Cliche remarque cependant que les notaires semblent avoir contribué à ce maintien en conservant les formules pieuses dans les testaments. « L'évolution des clauses religieuses traditionnelles dans les testaments de la région de Québec au XIX^e siècle », Benoît Lacroix et Jean Simard, dir., *Religion populaire, religion de clercs ?*, Québec, Institut de recherche sur la culture, 1984, p. 367.

conditions de travail marque « un temps de rupture » pour le catholicisme⁴⁹. Les tentatives de l'Église pour s'adapter et se défendre contre les nouvelles réalités sociales trouveront leur forme la plus achevée dans le virage pastoral entrepris à la suite de Vatican II. En misant sur une plus grande ouverture par laquelle les préceptes catholiques sont raccordés à des aspirations et des valeurs universelles, ou du moins laïques, cette « option pour l'homme » devait permettre à l'Église de renouer avec ses fidèles⁵⁰. L'entreprise de revitalisation obtient cependant le peu de succès qu'on lui connaît et divers phénomènes s'observent au niveau des croyances religieuses et des pratiques. La montée d'un « individualisme nouveau genre » dans la société québécoise contemporaine provoque l'érosion progressive des modèles idéologiques. Yves Boisvert remarque qu'elle génère une peur des « métarécits⁵¹ ». Les individus s'adonnent donc à un bricolage qui caractérise cette forme de religiosité que plusieurs définissent comme une « religion à la carte⁵² ».

Cette « individualisation du croire » demeure tributaire des organisations productrices du religieux et doit compter sur une « structure de plausibilité⁵³ ». Cette observation de Roland J. Campiche à propos de la réalité contemporaine suisse se rapproche de celle du Québec. La tradition chrétienne constitue le noyau de cette religiosité individuelle et explique en partie le recours à certains « biens religieux ». La plupart des individus franchissent désormais le seuil des églises uniquement pour marquer les grandes étapes de l'existence.

Loin d'être rejeté en bloc, le catholicisme semble glisser de la sphère du sacré vers la sphère du profane. On parle alors de catholicisme culturel, de référents culturels. Toutefois, en plus de constituer une référence identitaire, « un héritage

⁴⁹ Jean Hamelin, « Société en mutation, Église en redéfinition, Le catholicisme québécois contemporain de 1940 à nos jours », Guy-Marie Oury, dir., *La croix et le nouveau monde. Histoire religieuse des francophones d'Amérique du Nord*, Chambray et Montréal, CLD et CMD, 1987, p. 218-223.

⁵⁰ Jean Hamelin, *op. cit.*, p. 235.

⁵¹ Yves Boisvert, *Le postmodernisme*, Québec, Boréal, 1995, p. 39-41.

⁵² Julien Harvey, « Le Québec devenu un désert spirituel ? », *La société québécoise après 30 ans de changements*, Fernand Dumont, dir., Québec, Institut de recherche sur la culture, 1991, p. 156.

⁵³ Roland J. Campiche, « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sociologie des Religions*, 81 (janvier - mars 1993), p. 120-129.

familial » selon Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, l'Église comme institution répond à des besoins qu'apparemment aucune autre ne peut satisfaire⁵⁴. En ce qui a trait notamment aux funérailles religieuses, l'Église occupe une fonction sociale précise, solenniser cette étape importante devant l'absence d'un « mode d'expression alternatif » qui sache répondre aux sensibilités qui lui sont associées⁵⁵. Est-ce que le sentiment religieux qu'inspire la mort fait de ce rituel un « foyer de résistance » à l'effritement généralisé des pratiques pour reprendre les termes de Jacques Sutter ? Délimitons le cadre conceptuel et l'approche susceptibles d'éclairer ces quelques aspects soulevés par l'historiographie.

2. Cadre conceptuel et approche

Différentes définitions sont attribuées au concept de rituel, une nouvelle dimension de l'objet étant chaque fois mise en relief par des approches aussi nombreuses que variées, que ce soit en ethnologie, en sociologie, en histoire, en psychologie ou en psychanalyse. Le terme rituel couvre une gamme de manifestations qui s'étendent à toutes les sphères de l'activité humaine, des formules de politesse aux pratiques religieuses en passant par la névrose et les rencontres d'équipes sportives. Aussi, les définitions que nous propose la littérature se perdent dans un imbroglio de termes plus ou moins ambigus qui renvoient les uns aux autres (rite, pratique, cérémonial, usage, etc.).

Michel Lagrée croit que cette élasticité de la notion de rituel s'explique par une dilatation sémantique par laquelle le terme en vient à embrasser des phénomènes qui se situent à l'extérieur du religieux⁵⁶. Pour illustrer cet « usage métaphorique » du terme chez les historiens, l'auteur répartit leurs travaux selon « trois zones

⁵⁴ Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », Gérard Daigle, dir., avec la collaboration de Guy Rocher, *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, PUM, 1992, p. 582.

⁵⁵ Jacques Sutter, *op. cit.*, p. 436, 433.

⁵⁶ Ce passage est inspiré de Michel Lagrée qui retrace l'évolution du concept de rituel. *Rites et vie quotidienne. Colloque de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'Université de Charles-de-Gaulle-Lille III, Université de Charles-de-Gaulle-Lille III, 1993, p. 9-12.

concentriques ». La première ne touche que l'étude de la religion institutionnelle, la liturgie ou le culte. La seconde concerne sa dimension sociale et culturelle, c'est-à-dire la pratique religieuse et les coutumes populaires par exemple. Quant à la dernière zone, elle est illimitée et couvre l'étude de la ritualité dans son assertion la plus large.

En raison des difficultés liées au balisage d'un champ d'investigation qui se prête à une telle multiplication de ses contenus, Sylvette Denèfle propose l'utilisation d'une dichotomie rite sacré/rituel profane⁵⁷. Cette terminologie, permet de situer efficacement l'objet d'étude, soit dans la sphère des usages coutumiers, soit dans la sphère des usages prescrits par une instance religieuse. Elle offre par ailleurs un cadre conceptuel susceptible de rendre compte des glissements par lesquels une pratique se déplace de l'une vers l'autre. L'exemple du mariage et celui des pratiques reliées aux fontaines en Bretagne le démontrent clairement⁵⁸.

Notre démarche s'inscrit dans le champs des études sur le changement culturel et le rituel funéraire est abordé ici dans sa dimension profane. Par conséquent, il se présente comme une expression culturelle qui évolue dans le social, mais à l'extérieur du prescrit établi par une institution civile ou religieuse. Les séquences déterminées par des règles institutionnelles, et qui relèvent d'une codification écrite (l'onction des malades par exemple) sont donc ramenées à leur portée structurante. Toutefois, loin d'être écartées, ces pratiques sont appelées à nourrir nos interprétations, pouvant parfois éclairer ou témoigner de certains changements.

⁵⁷ Sylvette Denèfle, *Rites et vie quotidienne. Colloque de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'Université de Charles-de-Gaulle-Lille III, Université de Charles-de-Gaulle-Lille III, 1993, p. 133-143.

⁵⁸ Deux exemples de « déphasage » : 1-demande de protection pour le nouveau-né et la mère aux fontaines qui est ensuite confondue avec le culte des saints. 2-valeur collective ou sociale accordée au mariage catholique plutôt qu'une adhésion à un système de croyances religieuses. Sylvette Denèfle, *op. cit.*, p. 139-142.

Envisagé de la sorte, le rituel funéraire est une « procédure plus ou moins élaborée et contraignante, prescrite par la culture » qui s'articule selon certaines modalités devant orienter les acteurs à l'endroit des comportements à adopter et des gestes à poser⁵⁹. Le rituel participe de la culture instituée et compte ainsi parmi ces « formes collectives plus ou moins codifiées à travers, ou à l'aide desquelles, les individus se représentent, expriment leurs sentiments, s'insèrent dans le monde et communiquent entre eux⁶⁰ ». Aussi, il se nourrit de la culture instituante, des symboles et de l'imaginaire.

L'approche morphologique développée dans le cadre des recherches portant sur les dynamiques culturelles interrégionales permet de mieux comprendre l'évolution de ces expressions de la culture⁶¹. Analyser le rituel dans sa matérialité, dans ses formes, dans ses éléments constitutifs et ses articulations, c'est se doter d'une prise sur une configuration culturelle qui se meut dans le temps et l'espace. Il paraît alors possible d'éclairer les mécanismes du changement qui marque son évolution et de les rattacher à un milieu spécifique, au cours d'une période donnée. Une telle perspective offre ainsi l'avantage d'entrevoir le rituel comme une réalité sociale présentant sa propre historicité.

Sans être négligée, puisque susceptible d'offrir certains éléments d'explication, la sphère des représentations ne fait pas partie de notre objet d'étude.

⁵⁹ Cette définition du rituel tirée de Marie-Josée Boisvert, « Les rituels matrimoniaux des ouvriers de Trois-Rivières », Université du Québec à Trois-Rivières, Maîtrise (Études québécoises), 1996, p. 13. Elle fut d'abord proposée par le groupe de recherche qui s'est penché sur les dynamiques culturelles interrégionales : René Hardy, Gérard Bouchard et Anne-Marie Desdits, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX^e siècle : regards sur les spécificités régionales », Yves Roby et Nive Voisine, dir., *Erudition, humanisme et savoir, Actes du Colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, Sainte-Foy, PUL, 1996, p. 267. Gérard Bouchard, Josée Gauthier et Marie-Josée Huot, « Permanence et mutations dans l'histoire de la culture paysanne », Gérard Bouchard, dir., avec la collaboration de Serge Courville, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, PUL, 1993, p. 266.

⁶⁰ Gérard Bouchard propose la dichotomie culture instituée/culture instituante en remplacement de celle de culture savante/culture populaire. « L'analyse morphologique de la culture », *Ethnologie française*, 4 (1999), p. 639.

⁶¹ Gérard Bouchard et Martine Segalen, dir., *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*, Chicoutimi, Institut de recherche sur les populations, 1995, 260 p.

Limiter ainsi l'investigation à cette seule dimension matérielle ou empirique du rituel funéraire répond d'un choix méthodologique. L'analyse morphologique ne peut en effet rendre compte de manière satisfaisante de l'évolution des représentations associées aux pratiques. Une croyance peut disparaître, alors que l'usage auquel elle est liée se maintient et revêt une nouvelle signification.

La forme du rituel funéraire, les sociabilités qu'il met en jeu et les objets qu'il requiert évoluent au sein d'un milieu en continu mouvement et soumis à diverses influences. En observant les transformations survenues depuis un demi-siècle, nous pourrions ainsi éclairer certains mécanismes du changement culturel et les rattacher aux particularités d'un habitat avec lesquelles doivent composer les milieux populaires.

3. La méthodologie

La reconstitution et l'interprétation des pratiques coutumières soulèvent un certain nombre de problèmes. Comment retracer des gestes posés par les acteurs et connaître les mécanismes par lesquels ils s'élaborent et s'articulent ? Comment accéder à l'expérience vécue et identifier un usage dont la signification ou l'efficacité symbolique tient, au moins partiellement, au fait qu'il se présente comme un automatisme, comme quelque chose allant de soi pour ceux qui s'y prêtent ? Et finalement, de quelle façon cerner les modalités d'exécution et la finalité qu'il revêt aux yeux des participants ?

L'enquête orale permet d'accéder à cette dimension de la culture. Par ce qu'il dit et ne dit pas, le récit d'un témoin est susceptible de rendre compte de cette réalité. À cette fin, il paraissait utile de parvenir à susciter un témoignage qui soit le plus spontané possible. L'enquête a par conséquent pris la forme d'entrevues semi-dirigées, d'une durée moyenne d'une heure trente, les différentes étapes du rituel étant tour à tour abordées : des soins apportés au malade jusqu'à l'inhumation. Suivant les désirs des répondants, certains entretiens furent enregistrés à l'aide d'un

magnétophone et d'autres non. Le cas échéant, la transcription du témoignage se faisait de manière systématique.

Pour obtenir des informations sur chacune des séquences, pour faire ressurgir de la mémoire des souvenirs parfois lointains, mais aussi pour assurer une certaine uniformité de l'échantillonnage, un questionnaire détaillé d'une vingtaine de pages fut élaboré⁶². Il se voulait un simple outil offrant un canevas minimal des coutumes funéraires auquel le témoin est appelé à répondre et à réagir. Les questions préparées à l'aide des données rapportées par des folkloristes, des ethnologues et des historiens exigeaient en outre une ouverture qui puisse permettre à toutes les formes novatrices d'y trouver une place.

La formule des questions à choix multiples offrait un certain nombre d'avantages. En plus de la possibilité d'identifier avec précision une pratique, elle favorise un questionnement continu par lequel le répondant peut commenter sa propre réponse, les options que comporte la question et toutes celles qui sont possibles. L'informateur peut donc partager sa propre perception de l'usage qu'il rapporte, rendant possible une lecture du récit sur deux plans : ce qui s'est fait, ou du moins ce que le témoin en conserve comme souvenir, et l'attitude de celui-ci à l'égard de ce souvenir et des pratiques contemporaines⁶³. Les informations recueillies ont par la suite été saisies sur micro-ordinateur et soumises à un classement par fiches thématiques.

Notre corpus est constitué de vingt-deux entrevues. La sélection des témoins reposait essentiellement sur trois aspects. D'abord, l'échantillon devait couvrir l'ensemble de la période 1945-1998. Cet équilibre se retrouve non seulement dans la

⁶² Le questionnaire, d'abord élaboré par Valérie Massicotte, fut modifié afin de répondre avec plus de justesse à notre démarche. Il est présenté en annexe.

⁶³ À proprement parler, aucune question n'amène les témoins à faire connaître leur position à l'égard de tel ou tel autre usage. En revanche, ils sont enclins à le faire de leur propre chef, le contexte dans lequel se déroule l'enquête favorisant la spontanéité. Certains ont même tenu à éclairer leurs propos en prenant différentes initiatives : présentations de cartes mortuaires, d'avis de décès, de crucifix utilisés lors d'exposition et même de visites au cimetière paroissial.

diachronie de manière générale, mais aussi à l'égard d'une juste représentativité entre les milieux ruraux et urbains⁶⁴. À cela s'ajoute la pertinence de la sélection d'un nombre équivalent d'hommes et de femmes. Le sexe du défunt peut en effet avoir une certaine incidence sur les pratiques. Finalement, les informateurs devaient témoigner de la mort d'un proche appartenant aux milieux populaires.

Le groupe socioprofessionnel auquel appartient un individu nous paraissait largement suffisant afin de circonscrire un segment de la société⁶⁵. En ce qui a trait aux milieux populaires, quatre critères furent retenus. Le défunt devait ainsi occuper, pendant au moins dix ans avant sa mort, un emploi manuel nécessitant peu de formation. Dans les limites de son travail, il ne pouvait bénéficier que d'un pouvoir décisionnel de faible importance. Quant aux femmes sans emploi, c'est à leur époux que chacune de ces conditions fut appliquée.

Pour situer l'ensemble des usages dans leur contexte, nous avons également eu recours à deux autres sources. On ne peut d'abord négliger l'influence de l'Église sur la configuration du rituel funéraire. Aussi, pour comprendre l'évolution de certaines pratiques, il paraissait utile de revenir au prescrit religieux, aux directives que l'on retrouve dans les *Mandements des évêques de Trois-Rivières* présentés en bibliographie. Nous devons ensuite tenir compte de la place fondamentale que tient l'entreprise funéraire dans le déroulement du rituel au XX^e siècle. À cette fin, une enquête fut menée auprès de trois individus provenant des deux terrains d'enquête et ayant oeuvré dans le domaine des pompes funèbres⁶⁶.

Enregistrées sur bandes audio, les entrevues effectuées auprès des trois individus ayant travaillé dans l'industrie funéraire se sont déroulées sensiblement de la même façon qu'avec les autres informateurs. Beaucoup plus longues cependant,

⁶⁴ Voir tableaux 1 et 2.

⁶⁵ Les critères retenus pour définir le groupe socioprofessionnel sont inspirés de la grille proposée par Gérard Bouchard dans *Tous les métiers du Monde. Le traitement des données professionnelles en histoire sociale*, Sainte-Foy, PUL, 1996, 323 p.

⁶⁶ À leur demande, nous tairons l'identité des trois professionnels. Leurs témoignages touchent des entreprises toujours en activité.

ces rencontres répondaient à la nécessité de camper les autres témoignages. Un questionnaire plus ouvert où chaque thème était envisagé (la prise en charge de la dépouille, son traitement, l'organisation des obsèques, etc.) amenait le témoin à partager ses connaissances, son expérience et son interprétation des changements qui ont affecté l'industrie funéraire depuis un demi-siècle. L'un de ces trois professionnels est « directeur de funérailles » depuis les années 1950⁶⁷. Créée par son père une trentaine d'années auparavant, l'entreprise familiale offre ses services dans un périmètre qui couvre en grande partie notre terrain d'enquête en milieu rural. Le second témoin, depuis peu retraité, était également « directeur de funérailles » au sein d'une entreprise familiale fondée au tournant des années 1930 par son père⁶⁸. Bien que dans une moindre mesure, le commerce dessert un grand nombre de paroisses de la Haute-Mauricie. Quant au troisième professionnel, il a travaillé entre 1946 et 1955 pour l'une des premières entreprises funéraires de Trois-Rivières⁶⁹. Ayant ouvert ses portes en 1927, elle est toujours en activité.

Le traitement des données amassées devrait permettre de vérifier l'existence d'un archétype dans les deux terrains d'enquêtes. En comparant le déroulement des séquences, et le champ de possibles dont bénéficient les acteurs à un moment spécifique, nous serons en mesure de dégager certains mécanismes qui expliquent la trajectoire de leur développement depuis 1945.

⁶⁷ Identifié comme suit dans le texte : E1.

⁶⁸ Identifié comme suit dans le texte : E2.

⁶⁹ Identifié comme suit dans le texte : E3.

TABLEAU 1
LISTE DES ENQUÊTES ORALES EN MILIEU URBAIN
Grand Trois-Rivières

Informations préliminaires concernant les défunts

N°entrevue	Dernier emploi occupé avant le décès	Lieu de résidence au moment du décès (paroisse)	Année du décès
------------	--	---	----------------------

Grand Trois-Rivières

M:18	Commis	Ste-Cécile	1945
F:20	(Journalier) ⁷⁰	St-Sacrement	1948
M:3	Journalier	St-Sacrement	1955
M:19	Journalier	Ste-Cécile	1959
M:12	Commis	St-Sacrement	1964
F:11	(Journalier)	Ste-Madeleine (C.-de-la-M.)	1970
M:2	Journalier	St-Philippe	1978
M:4	Débardeur	St-Sacrement	1980
M:1	Débardeur	St-Philippe	1996

⁷⁰ La parenthèse signifie qu'il s'agit d'une femme au foyer et à laquelle nous avons attribué l'emploi de son époux.

TABLEAU 2
LISTE DES ENQUÊTES ORALES DANS LES MILIEUX RURAUX
Moyenne et Haute Mauricie

Informations préliminaires concernant les défunts

N°entrevue	Dernier emploi occupé avant le décès	Lieu de résidence au moment du décès (paroisse) ⁷¹	Année du décès
------------	--	---	----------------------

Haute-Mauricie.

M:10	Agriculteur	St-Jacques-des-Piles	1939
F:8	(Journalier)	St-Joseph-de-Mékinac	1943
M:7	Agriculteur	St-Joseph-de-Mékinac	1946
F:6	(Journalier)	Lac-à-Beauce	1949
F:5	(Journalier)	Grande-Anse	1954
F:9	(Journalier)	St-Roch-de-Mékinac	1959
M:21	Mécanicien	St-Roch-de-Mékinac	1976
F:22	(Journalier)	St-Roch-de-Mékinac	1994
M:13	Journalier	St-Nicolas-de-la-Mattawin	1998

Moyenne-Mauricie.

F:15	(Journalier)	St-Michel-des-Forges	1945
M:16	Électricien	St-Michel-des-Forges	1949
M:14	Plombier	St-Étienne-des-Grès	1960
M:17	Journalier	St-Michel-des-Forges	1963

⁷¹ Pour alléger le texte, nous utiliserons les toponymes suivants : Grandes-Piles, Saint-Joseph, Lac-à-Beauce, Grande-Anse, Saint-Roch, Mattawin, Saint-Michel et Saint-Étienne.

4. Le terrain d'enquête

Il paraissait intéressant de rendre compte de l'évolution des pratiques funéraires au sein d'un même groupe socioprofessionnel réparti dans deux milieux de vie différents. Confronter les modalités du changement culturel dans l'une et l'autre de ces aires devrait ainsi conduire à une meilleure compréhension des dynamiques par lesquelles les habitudes se meuvent dans le temps, mais aussi à expliquer comment ces mécanismes s'articulent aux particularités de l'habitat. À cette fin, la comparaison entre les milieux ruraux et urbains de la Mauricie nous semblait pertinente.

Le centre névralgique de la région mauricienne se situe sur la rive nord du fleuve Saint-Laurent, dans l'axe de la rivière Saint-Maurice. Celle-ci prend sa source au réservoir Gouin et rejoint le fleuve après un parcours sinueux de plus de 500 km. Dans cet axe nord/sud, l'appropriation du territoire a donné lieu à une structuration de l'espace où trois centres urbains de taille moyenne se sont développés : Trois-Rivières au sud, La Tuque au nord, et entre les deux, Shawinigan et Grand-Mère. Sur l'étroite bande de terre qui borde la rive est du Saint-Maurice, on retrouve entre ces trois pôles un milieu rural composé d'un chapelet d'une dizaine de petites paroisses et de petits villages.

Depuis le XIX^e siècle, la croissance industrielle et démographique de Trois-Rivières repose sur l'exploitation des ressources naturelles de l'arrière-pays. Parallèlement, l'expansion et le développement des paroisses en milieu rural restent intimement liés aux industries urbaines. Malgré des flux continus d'échanges et de mouvements de populations, les deux milieux demeurent largement différenciés jusqu'aux années 1950. Avec la radio, puis la télévision, l'avènement de la culture médiatique établit toutefois le pont entre ces deux habitats. Conjugué à l'amélioration des moyens de communication et de transport, ce phénomène a conduit à une plus grande homogénéité des modes de vie.

Centre urbain situé dans la vallée du Saint-Laurent, Trois-Rivières est une ville portuaire dont le peuplement remonte au Régime français. Sa population reste stable et peu élevée jusqu'au siècle dernier. À partir de 1850 environ, avec l'essor de l'industrie du bois de sciage, la ville connaît une première phase de croissance démographique. Dès lors, la capitale régionale commence à se doter d'une structure industrielle, commerciale, administrative et culturelle importante. À mesure que ces sphères d'activité se développent, le tissu social se complexifie. La bourgeoisie et la classe ouvrière prennent de plus en plus d'importance.

Située à l'embouchure de la rivière Saint-Maurice, sur la rive nord du Saint-Laurent entre Québec et Montréal, la position stratégique de Trois-Rivières lui assure, comme à toute la région, une intégration aux marchés nationaux et internationaux. En raison de cette situation géographique, de la richesse de sa forêt et de son réseau hydrographique, l'industrie du bois de sciage a pu s'y développer au XIX^e siècle. Ce sont ces mêmes conditions favorables qui, au début du siècle suivant, conduiront à l'épanouissement de l'industrie textile, mais surtout, à celle des pâtes et papiers. La ville connaît alors une croissance industrielle et démographique inégalée qui se poursuit jusqu'à la crise économique⁷². Après un net recul lors de la Grande dépression, la période d'après-guerre marque une brève reprise de la croissance. Elle perdure jusqu'aux années 1960 alors que le plafonnement de la production manufacturière, dans le secteur des pâtes et papiers notamment, entraîne une réorientation de l'économie trifluvienne vers le secteur tertiaire.

L'exploitation des ressources naturelles de l'arrière-pays a conduit à l'appropriation systématique de l'espace disponible au nord de Trois-Rivières depuis le XIX^e siècle. Des mouvements migratoires successifs amèneront la création de paroisses et de missions en Haute-Mauricie : Grandes-Piles, Saint-Roch, Saint-Joseph, Mattawin, Grande-Anse et Rivière-aux-rats. Avant les années 1930, un système agroforestier combinant agriculture en été et travail forestier en hiver assure

⁷² La population passe de 4 936 habitants en 1851 à 22 367 en 1921. *Trois-Rivières. Profil d'une métropole*, Ottawa, Statistique Canada, 1984, p. 31.

le revenu des familles⁷³. Éloignées des lieux d'échanges, l'économie de ces paroisses y demeure fragile, tributaire des centres urbains situés au sud. Avec la professionnalisation du travail en forêt et l'extension de la période de coupe à toute l'année, l'équilibre est rompu entre l'agriculture et le travail en forêt. Depuis, les populations de ces paroisses se composent principalement d'ouvriers forestiers spécialisés, de gens de métier et de petits commerçants oeuvrant dans les domaines de la restauration, de l'hôtellerie et du tourisme.

La Moyenne-Mauricie est une région agricole située entre Trois-Rivières et Shawinigan. Dans sa partie la plus au sud, le peuplement est aussi ancien que celui de l'agglomération trifluvienne. Cette position entre deux pôles urbains, le vieux terroir et les espaces plus récemment peuplés devraient donc permettre de mesurer avec plus de justesse l'impact de la culture urbaine sur l'évolution des pratiques funéraires en milieu rural.

Cette recherche postule que l'influence de la ville compte pour beaucoup dans les transformations connues depuis 1945. À la suite du rapprochement culturel entre ces deux habitats, suscité notamment par l'entrée de la télévision dans les foyers, peut-on vraiment conclure à une homogénéisation du rituel funéraire ? De quelle façon changent les habitudes au sein de ces deux espaces culturels ? Tâchons dans un premier temps de cerner quelques éléments de réponse par une analyse des coutumes liées au passage de la mort.

⁷³ René Hardy et Normand Séguin, *Forêt et société en Mauricie. La formation de la région de Trois-Rivières*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 205.

CHAPITRE II :

LE PASSAGE DE LA MORT

Le passage de la mort

Depuis 1945, la situation à laquelle sont confrontés le mourant et sa famille dans les instants qui précèdent et qui suivent immédiatement le décès a profondément changé. En Mauricie, cette transformation se caractérise par une plus grande homogénéité des usages qui règlent les derniers moments de la vie, dans les milieux ruraux et urbains. Elle passe notamment par une série de changements structurels et par la diffusion de nouvelles habitudes développées par les citoyens. C'est ce que nous allons démontrer dans les pages qui suivent.

1. La maladie et la mort

De la maison vers l'hôpital

Le moment exact où survient la mort demeure imprévisible, et ce, même si le moribond pressent sa venue ou sait en reconnaître les présages¹. Mais lorsque le décès est causé par la maladie ou la vieillesse, à quel endroit termine-t-on habituellement ses jours ? Encore au tournant du XX^e siècle, au Saguenay, « mourir chez-soi parmi les siens [...] tel était le souhait du plus grand nombre² ». En Mauricie, cette coutume ne compte plus parmi les habitudes des milieux populaires au début des années 1960. Suite à différents facteurs structurels, le lieu de la mort s'est progressivement déplacé de la maison vers l'hôpital.

En Mauricie, jusque dans la seconde moitié des années 1950, on meurt généralement à la maison. Dans les milieux ruraux et urbains, huit témoins sur douze

¹ Des manifestations extraordinaires peuvent parfois informer le moribond de l'imminence de sa mort. Ainsi, dans les heures qui précèdent son décès, un Trifluvien aperçoit un membre de la famille mort depuis plusieurs années et des jeux de lumières plutôt singuliers. M1:1996. À propos de ces présages ou des intersignes, voir Anatole Le Braz, *La légende de la mort chez les Bretons armoricains*, Tome 1, Paris, Librairie Honoré Champion, 1902, 347 p. Louis Vincent Thomas, *Rites de mort, Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 57. Michel Vovelle, *L'heure du grand passage*, Paris, Gallimard (coll. Découvertes Gallimard), 1993, p. 17-18.

² Gérard Bouchard, « Sur les rituels de la mort au Saguenay (1860-1920) », *Folklore canadien*, 14, 1 (1992), p. 128.

rapportent que le malade se trouve chez lui au moment du trépas³. Ce sont alors les femmes, épouses, filles et brus du mourant qui lui prodiguent des soins. Dans certaines circonstances, c'est toutefois l'époux qui veille sur sa femme, par exemple lorsque les enfants du couple sont en bas âge⁴.

La transition vers l'hôpital est pourtant bien amorcée. À compter des années 1950, le nombre de visites médicales à domicile diminue, le milieu hospitalier étant progressivement privilégié par les médecins trifluviens⁵. Dans la plupart des paroisses situées en Haute-Mauricie, le changement ne survient cependant qu'à partir de la décennie suivante. Éloignées de la ville, elles sont desservies par un réseau routier aménagé sommairement et mal entretenu. Au printemps, les débordements de la rivière Saint-Maurice en inondent parfois plusieurs tronçons. L'hiver, même l'utilisation d'un attelage demeure une entreprise hasardeuse. Par conséquent les familles attendent les « tournées » épisodiques du « médecin de campagne » qui se déplace parfois « sur demande », notamment lorsque l'état de santé d'un paroissien se détériore dangereusement⁶.

Si les problèmes liés aux distances et à l'état des routes expliquent que le mouvement en faveur de l'hospitalisation tarde à gagner certaines paroisses rurales, ils se posent avec moins d'acuité pour celles qui se trouvent à proximité de la ville. Dans notre échantillon, les trois résidants des milieux ruraux décédés dans un établissement hospitalier avant les années 1960 habitent en périphérie d'un centre urbain. Il s'agit d'un homme et d'une femme de Saint-Michel et d'une autre femme de Lac-à-Beauce, paroisses respectivement établies à environ cinq kilomètres au nord de Trois-Rivières et à un peu plus de dix kilomètres au sud de La Tuque⁷.

³ À Trois-Rivières, avant 1960, un seul défunt présentant des symptômes troublants avait d'abord été hospitalisé. Affecté à l'insu de ses proches d'une tumeur au cerveau, il devient subitement « fou », comme « si y'était en boisson ». Sans aucun avis du médecin, la famille s'empresse de le conduire à l'hôpital avec l'automobile d'un cousin ou d'un gendre : « on n'avait pas d'auto » de préciser le témoin. Il y demeure inconscient pendant deux jours avant de mourir subitement. M18:1945.

⁴ F15:1945.

⁵ E3.

⁶ M10:1939.

⁷ F15:1945, M16:1949, F6:1949.

Cette disparité entre la ville, les paroisses rurales avoisinantes et les autres plus éloignées s'estompe peu à peu. Dès le début des années 1960, citadins et ruraux meurent généralement à l'hôpital, tels que l'indiquent sept des dix décès répertoriés entre 1960 et 1998. Mourir ailleurs c'est mourir soudainement ou à la suite d'un accident, sur la route, chez-soi ou dans une résidence pour personnes âgées⁸. Dans pareilles circonstances, le corps est tout de même transporté à l'hôpital⁹.

L'habitude de terminer ses jours à l'hôpital plutôt qu'à la maison repose sur la possibilité d'y recevoir des soins¹⁰. Il faut donc attribuer le changement à l'influence du médecin, de même qu'à l'amélioration des conditions de transport, au développement d'un service ambulancier plus efficace et à la structuration d'un milieu hospitalier accessible, notamment après l'entrée en vigueur de l'assurance hospitalisation en 1961. Mais dans ce nouveau contexte, on peut se demander de quelle façon évoluent les sociabilités que mettent en jeu les derniers moments.

Louis-Vincent Thomas estime que de nos jours, « la mort à l'hôpital est un avatar marginal qui fait fuir », « une aventure obscène qu'il faut vivre en privé », seul et le plus discrètement possible dans ce lieu voué à la guérison¹¹. Voyons d'abord si quelqu'un se trouve au chevet du mourant.

⁸ Deux Trifluviens décédés subitement à leur domicile y sont conduits en ambulance (M12:1964, M4:1980), tout comme un résidant de Saint-Roch victime d'un accident de la route en 1976 (M21:1976).

⁹ En 1994, l'épouse d'un commis de Trois-Rivières décédé en 1964 meurt dans un foyer pour personnes âgées. Le médecin constate le décès sur place et un autre le fait plus tard à l'hôpital. M12:1964.

¹⁰ Il est possible cependant que de nouvelles sensibilités se développent à ce niveau. Un informateur rapporte en effet qu'une résidente de Saint-Joseph, atteinte d'une grave maladie, souhaite rester chez elle pour mourir. Elle demande à son fils, à qui appartient alors la résidence familiale, de veiller à ce que ce vœu soit respecté. Un médecin lui rend quelquefois visite. Après une longue agonie, elle s'éteint dans sa chambre. Elle avait pris soin de rédiger un court texte qui témoigne de toute l'importance accordée à ce désir. Sa fille en fit lecture lors du service religieux. M7:1946.

¹¹ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 60-61.

Au chevet du mourant

Dans la résidence familiale comme à l'hôpital, les derniers moments du mourant se déroulent dans l'intimité. Le sens prêté à cette dernière varie cependant en fonction de la nature de la maladie et des relations (d'amitié, professionnelles, etc.) entretenues par lui tout au long de sa vie. Entouré de ses proches parents, le mourant reçoit donc la visite de tous les individus auxquels il est plus ou moins lié (parents éloignés, voisins, collègues de travail, curé, etc.). L'initiative d'assurer une présence continue au chevet du malade revient aux proches. Toutefois, le moribond peut dans certaines circonstances ressentir le besoin de les rappeler à l'ordre. Par exemple, en 1946, les enfants d'un agriculteur de Saint-Joseph signifient à leur père alité leur intention de se rendre à l'étable faire le train. Celui-ci leur rétorque, « j'ai assez tiré les vaches [au cours de ma vie], restez icit¹² ! »

Même si le lieu de la mort passe de la maison à l'hôpital à partir de la période d'après-guerre, le nombre d'individus présent au chevet du mourant reste sensiblement le même. Du reste, il diffère peu entre le milieu urbain et le milieu rural. À Trois-Rivières, au moins un membre de la famille demeure auprès du moribond. Jusqu'en 1960, le maximum rapporté est de sept parents alors que par la suite, il n'atteint que trois. Le constat est sensiblement le même dans les milieux ruraux. Entre 1945 et 1960, le minimum recensé s'élève à quatre parents qui accompagnent le malade pour un maximum de sept. Dans les décennies suivantes, au moins deux membres de la famille sont présents, le maximum étant toujours de sept.

Que le mourant soit un homme ou une femme, qu'il se trouve à la maison ou à l'hôpital, que la mort semble inéluctable ou non, tous ceux qui se sentent concernés, sur une base personnelle ou professionnelle, viennent s'enquérir de son état. Lorsque le malade est inconscient, ce cercle de visiteurs se réduit habituellement aux individus connus des proches. Ceux finalement dont le lien de parenté est la seule raison qui pourrait les amener à le visiter, ils se savent tenus de le

¹² M7:1946.

faire seulement lorsque le décès paraît inévitable. Mais généralement, ils ne se présentent qu'aux obsèques¹³.

Les cas répertoriés montrent que dans les jours et les heures qui précèdent le décès, seules les personnes les plus proches restent auprès du mourant. Ils ne permettent pas en revanche de rendre compte des gestes ou des paroles échangés à l'instant même de la mort. Le dernier soupir est-il précédé de recommandations aux survivants¹⁴? Ce moment de « la lutte dernière, [ce] combat décisif » pour le salut de l'âme est-il consacré à la prière comme le suggère un document du XIX^e siècle rédigé à l'intention de ceux qui accompagnent un mourant¹⁵? Nous ne pouvons pas répondre à cette question. Dans notre échantillon, tous les individus sont décédés alors qu'ils étaient seuls, mais plus fréquemment encore, lorsqu'ils étaient inconscients. Nous savons en revanche qu'ils ont reçu la visite d'un prêtre avant de mourir.

Tous les défunts « étaient très croyants », ce qu'affirment les témoins qui jugent de leur foi à leur assiduité à la messe dominicale. Aussi, la rencontre avec un prêtre est inévitable dans les derniers moments de la vie, du moins lorsque les circonstances le permettent. Mais si cela est vrai pour les deux terrains d'enquête, le nombre de ces visites et le contexte dans lequel elles ont lieu diffèrent cependant selon l'origine du défunt.

Entre 1945 et 1998, le prêtre rencontre plus fréquemment les malades dans les paroisses rurales que dans les paroisses urbaines. À Trois-Rivières, avant 1960, le curé ne paraît rendre visite aux personnes souffrantes qu'une seule fois, et parfois même à aucun moment avant leur mort. En Haute-Mauricie, il le fait chaque semaine

¹³ Avant les années 1960, leur absence au chevet du malade s'explique parfois par les grandes distances à parcourir et les mauvaises conditions de voyage pour rejoindre une localité en milieu rural. Il arrive même que ces parents ne puissent se trouver sur les lieux qu'après les obsèques. F8:1943.

¹⁴ Coutume au Saguenay rapportée par Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 127-128.

¹⁵ *Consolations à ceux qui pleurent ou trésors des malades*, (Montréal, 1872, p. 9) tiré de Serge Gagnon, *Mourir hier et aujourd'hui. De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Sainte-Foy, PUL, 1987, p. 156-157.

au cours de « tournées » où il « apporte le Bon Dieu » très tôt le matin à tous ceux qui sont indisposés par la maladie. Il est alors accompagné d'un paroissien ou de servants de messe. L'événement est réglé par des usages que connaissent les paroissiens¹⁶. En entrant dans la résidence, le prêtre agite une petite clochette pour signifier « que le Seigneur arrive ». Les familles mettent alors à sa disposition un bol dans lequel est versée l'eau bénite. À l'aide d'un rameau, le curé asperge le moribond avant de lui donner la communion. Un des enfants de chœur qui l'accompagne place alors une patène sous la bouche du mourant afin d'éviter que l'hostie ne tombe. Si ce dernier est inconscient, ou trop malade pour recevoir le Viatique, c'est un membre de la famille qui doit le faire et qui doit par conséquent « se tenir à jeûn » depuis la veille¹⁷.

La nature des décès recensés explique en partie cet écart entre le nombre des visites et les souvenirs qu'en conservent les témoins dans les deux milieux soumis à l'enquête. À Trois-Rivières, la plupart des décès ayant eu lieu dans des circonstances qui ne semblent pas nécessiter la venue d'un prêtre, les témoins restent incertains, évoquant la piété des membres de la famille ou la présence d'un aumônier à l'hôpital avant d'affirmer que le défunt a certainement rencontré un prêtre. En milieu rural, la mort a généralement conclu une longue maladie laissant peu de doutes sur son dénouement.

Même après les années 1960, le nombre de visites du prêtre reste toujours plus élevé lorsque le mourant provient des milieux ruraux. Sur les cinq décès qui touchent cette période, un prêtre se sera rendu au chevet du mourant de deux à cinq fois en Haute-Mauricie¹⁸. À Trois-Rivières, ce nombre oscille entre un et trois. Quand la mort est soudaine, affirme un témoin, « on pense seulement à faire v'nir le docteur¹⁹ » ; priorité qui traduit un esprit fort différent de celui recommandé dans ces

¹⁶ F8:1943.

¹⁷ F5:1954.

¹⁸ Le seul individu qui n'a pas reçu la visite d'un prêtre est un résidant de Saint-Roch victime d'un accident de la route. M21:1976.

¹⁹ M12:1964.

circonstances à la fin du siècle dernier dans un manuel de savoir-vivre *Consolations à ceux qui pleurent ou trésors des malades* :

Je vous prie de prendre la résolution de ne pas recevoir plus de trois visites de votre médecin, sans appeler le père de votre âme, et dans bien des circonstances, ce serait mieux de se conformer à l'usage des pays vraiment catholiques, de ne recourir au médecin qu'après avoir vu le prêtre²⁰.

Peu significatif au niveau quantitatif, l'écart entre le nombre de visites du prêtre le devient si l'on observe les circonstances dans lesquelles elles ont lieu. Une nette différence apparaît entre les témoignages recueillis à Trois-Rivières et ceux recensés dans les paroisses rurales. Dans ce dernier cas, les récits des informateurs sont riches et concordants. Ceux des citadins sont en revanche incertains et ténus. D'un côté on parvient à décrire dans le détail le cérémonial entourant ces visites, de l'autre on ignore qui a souhaité la visite d'un prêtre et parfois même si ce dernier est venu. Est-ce seulement la nature des décès qui explique cette différence ? Certains éléments qui ressortent des témoignages couvrant la période 1960-1998 permettent plutôt de penser qu'il s'agit d'un écart réel qui subsiste depuis les années 1940 entre les habitudes et les sensibilités rurales et urbaines.

Pour les Trifluviens, la rencontre avec un prêtre repose essentiellement sur la présence de l'aumônier de l'hôpital. On ne songe pas véritablement à solliciter les services d'un prêtre puisqu'il s'en trouve un sur les lieux. Pour les résidents des paroisses rurales, la rencontre conserve plutôt ce côté familial, voire personnel, qui caractérise la tournée hebdomadaire du curé avant les années 1960. Du reste, elle relève plutôt de l'initiative du mourant ou de ses proches. Le malade compte sur la présence de l'aumônier de l'hôpital, mais aussi sur celle du curé de la paroisse, et parfois même sur celle de l'ancien curé ou de membres d'une communauté religieuse. Un plombier de Saint-Étienne reçoit ainsi la visite de l'aumônier de l'hôpital, celle d'un prêtre membre de sa famille et celle de Pères Oblats qu'il connaît parce qu'il est particulièrement attaché à cette communauté établie à Cap-de-

²⁰ (p.5) cité par Serge Gagnon, *op. cit.*, p. 155.

la-Madeleine où il y effectue chaque année une retraite fermée²¹. De même, deux prêtres se rendent auprès d'une résidente de Saint-Roch, hospitalisée à Grand-Mère en 1994²². Elle les « attend » avant de mourir.

Le caractère que revêt la visite du prêtre pour les résidents des paroisses rurales témoigne donc d'un attachement profond à cette coutume²³. Ce constat trouve peut-être une explication dans l'encadrement plus serré qu'exerce le curé d'une paroisse rurale sur ses fidèles jusqu'aux années 1960. Les décès recensés étant ceux d'individus morts à un âge avancé, il est possible qu'ils aient conservé au cours des décennies suivantes les usages propres à cette période, ou qu'ils aient développé l'habitude d'entretenir des rapports plus étroits avec un curé devenu pour certains un confident²⁴. Dans tous les cas, les conditions dans lesquelles le mourant reçoit le sacrement des malades tendent à confirmer l'hypothèse d'un attachement plus significatif des milieux ruraux à la dimension religieuse des derniers instants de la vie.

Un mot de passe pour le ciel

L'évolution du sacrement de l'extrême-onction, destiné aux personnes dont la mort prochaine ne fait aucun doute, repose sur des traditions et des règles institutionnelles. Aussi, notre intérêt ne se situe pas dans l'analyse du cérémonial en lui-même, mais plutôt dans la façon dont il participe aux pratiques coutumières reliées à la mort.

Comme on s'en doute, ce rite reste durablement inscrit dans les habitudes des milieux ruraux et urbains depuis le début de la période. Exception faite de deux Trifluviens décédés soudainement à la maison et d'un résident de Saint-Roch victime

²¹ Devant l'imminence de la mort, les proches communiquent avec la congrégation. M14:1960.

²² F22:1994.

²³ Les décès recensés sont ceux d'individus d'un âge assez avancé. Il est possible que les plus jeunes partagent davantage les habitudes des Trifluviens, s'en remettant plutôt à la présence de l'aumônier à l'hôpital.

²⁴ Aspect rapporté par deux répondants. F22:1994, M13:1998.

d'un accident de la route, tous les défunts recensés ont reçu l'onction des malades²⁵. La plupart du temps, le moribond est « administré sous-condition ». Il reçoit l'onction alors qu'il se trouve inconscient, donc incapable de se confesser et d'accepter le sacrement²⁶. Aux yeux des informateurs, le geste conserve néanmoins toute son efficacité. Les familles croient en effet que même plongé dans un profond coma, le malade jouit toujours de facultés qui lui permettent d'être conscient de ce qui l'entoure.

Il ne semble pas y avoir de moment ni de lieu privilégiés pour administrer l'onction. L'individu affligé d'une santé précaire peut même la recevoir à plus d'une reprise au cours de sa vie. Davantage que l'état du malade, ce qui importe avant tout, c'est la probabilité du décès prochain. En 1960, un résidant de Saint-Étienne meurt alors qu'il se trouve dans le coma. Il fut administré après « le mieux de la mort », ce laps de temps pendant lequel le moribond semble se porter mieux²⁷. Un résidant de Mattawin atteint d'une grave maladie suit les conseils de son épouse et reçoit l'onction chez lui. Avant de mourir, il aura fait deux séjours à l'hôpital entre lesquels il est rentré à la maison.

On l'a vu, la nature et la fréquence des visites du prêtre diffèrent entre le milieu urbain et les paroisses rurales. Cet écart subsiste au niveau des dispositions prises pour faire administrer le malade. Les Trifluviens s'en remettent encore à l'aumônier de l'hôpital, seul garant de la réception de l'onction. En milieu rural, on voit activement à l'accomplissement de ce rite, le prêtre se déplaçant à la demande de la famille ou du mourant, que ce dernier se trouve à l'hôpital ou à la maison.

Cette différence entre les milieux ruraux et urbains n'affecte cependant pas la signification accordée à l'onction. Il ressort de notre enquête que les modifications

²⁵ M12:1964, M21:1976, M4:1980.

²⁶ Lorsque la mort survient à la suite d'un accident de la route, le curé cherche des signes de piété (chapelet, crucifix, etc.) sur une victime inconnue des paroissiens avant de lui administrer l'onction. F5:1954.

²⁷ Plongé dans un profond coma, le mourant bouge un peu la main et la famille y perçoit un geste familier. M14:1960.

apportées à ce sacrement après le concile Vatican II ne parviennent pas à pénétrer la culture locale. La comparaison des croyances populaires au prescrit de l'Église met en relief cette dissonance.

Avant le concile, les derniers sacrements sont réservés à ceux qui vont mourir incessamment. Le mourant doit être conscient pour recevoir le sacrement, la confession devant précéder l'onction et la réception du Viatique²⁸. Après le concile Vatican II, l'extrême onction est remplacée par l'onction des malades qui doit faciliter l'expérience de la maladie que l'on croît incurable. Il ne s'agit plus d'un dernier recours pour le salut de l'âme. Le rite devient « puissance de réconfort, soutien dans l'épreuve et ferment pour triompher de la maladie [...] »²⁹

Cette redéfinition tarde toutefois à entrer dans les habitudes, se heurtant à des croyances bien ancrées. Le nom même du sacrement ne s'est pas répandu dans les milieux populaires où l'on use de façon courante, encore en 1998, des expressions de derniers sacrements et d'extrême-onction. La nouvelle signification du geste ne parvient pas davantage à supplanter celle que lui confère la croyance populaire. Dans cette sphère parallèle au prescrit, le champ d'action ou la portée du rite demeure beaucoup plus maniable, la simplicité de son contenu permettant une interprétation conciliante et rassurante. Son efficacité paraît en effet inconditionnelle. Elle demeure ce « mot de passe » pour le ciel, car même « sous-condition, l'onction lave les péchés³⁰. »

Interprétation plus commode, cette appropriation culturelle du rite religieux doit être mise en parallèle avec le déplacement du lieu de la mort. La présence de l'aumônier qui chaque jour offre la confession et la communion à l'hôpital donne à chacun l'assurance d'obtenir l'onction. Chez les citadins d'abord, les proches et le

²⁸ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 10, 1965, p. 59.

²⁹ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 29, 1979, p. 441-442.

³⁰ F5:1954.

mourant lui-même n'ont plus à se préoccuper de cette question. Il est inutile de quérir un prêtre puisqu'il s'en trouve un sur place. À plus forte raison, il est inutile de s'inquiéter du salut de son âme, l'aumônier ayant sans doute pris toutes les mesures nécessaires et en temps voulu.

Encore au début du siècle, le prêtre joue un rôle de premier ordre dans les derniers instants de la vie. À partir des années 1960, il œuvre de plus en plus en coulisse, se confondant assez rapidement pour les citoyens dans l'anonymat du personnel hospitalier. La présence de l'aumônier, conjuguée aux propriétés surnaturelles de l'onction, donnent l'assurance aux familles que le défunt a satisfait aux exigences qui assurent le salut de son âme. Le récit des informateurs témoigne de ce phénomène, mais aussi de l'écart qui à ce niveau apparaît encore aujourd'hui entre les deux terrains d'enquête.

La prise en charge de la dépouille par l'entreprise funéraire

Le travail de l'entreprise funéraire « commen[ce] là où celui du corps médical prenait fin : au décès de l'individu³¹. » Depuis 1945, il lui faut cependant respecter un certain délai avant que la dépouille ne puisse être déplacée et préparée pour l'exposition. Les proches souhaitent la voir, mais pour certains il s'agit également de s'assurer du décès. Quelques-uns craignent que le défunt « revienne à la vie » dans des circonstances plutôt éprouvantes : « y s'passe tellement de choses de nos jours » affirme une informatrice en songeant à une histoire, selon elle rapportée par les médias, et qui relate la mésaventure d'un individu que l'on croyait mort et qui aurait repris conscience à la morgue³².

Ce délai pendant lequel le corps doit reposer n'est par contre jamais bien précisé par les témoins, variant généralement entre une et trois heures. Même les

³¹ Roy Bourgeois, « La commercialisation de la mort à Moncton : 1856-1914 », Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1998, p. 45.

³² F11:1970.

propos des entrepreneurs restent à cet égard contradictoires. Chacun s'entend néanmoins pour dire que la dépouille ne peut être emportée avant qu'un médecin ou un coroner n'ait signé le constat officiel du décès, et ce, que la dépouille se trouve à la maison ou à l'hôpital.

L'origine du défunt entraîne cependant une différence significative dans les opérations qu'implique la prise en charge du corps jusqu'aux années 1960. À Trois-Rivières, peu importe le lieu du décès, les employés de la maison funéraire récupèrent la dépouille pour la conduire à la morgue de l'entreprise. Le corps est glissé dans un « étui de caoutchouc de huit pieds de long » qui est ensuite chargé dans une fourgonnette³³. Si la manœuvre doit avoir lieu dans une résidence privée, les membres de la famille et les personnes du voisinage, enfants comme adultes, y assistent. À l'hôpital, le personnel emprunte la porte de derrière, soit pendant la nuit, soit à l'extérieur des heures de visite. Ils travaillent de façon à être « le plus discret possible », car « tout le monde nous connaissait [...] les gens étaient craintifs [...] avaient peur » rapporte l'ancien employé d'une maison funéraire trifluvienne³⁴.

Avant que l'habitude d'hospitaliser un malade ne se généralise en Haute-Mauricie, le corps reste généralement au domicile familial. Le « directeur de funérailles » s'y rend avec les articles devant servir à décorer la pièce funéraire et le matériel nécessaire aux soins thanatiques. Mais lorsque le corps doit être transporté, l'état des routes complique l'opération. Encore dans la seconde moitié des années 1940, ce ne sont pas tous « les ch'mins [qui] sont ouverts » en hiver³⁵. Dans certaines circonstances, seul un traîneau tiré par des chevaux ou par des chiens permet à l'entrepreneur de se rendre au domicile du défunt. L'été, la dépouille est placée dans un corbillard motorisé. Il est noir pour les adultes et blanc pour les enfants, distinction déjà rapportée par Marthe Taillon³⁶.

³³ E3.

³⁴ *Idem*.

³⁵ E2.

³⁶ Marthe Taillon, « Le corbillard hippomobile au Québec », Mémoire de maîtrise (ethnologie), École des Gradués, Université Laval, 1991, p. 61.

Lorsque le corps doit être transporté d'une paroisse à une autre, l'entrepreneur doit détenir un « permis de transport de cadavres » : autorisation de la municipalité qu'il obtient en présentant le certificat de décès. Le voyage est parfois une aventure macabre³⁷. Par exemple, à la suite du décès d'une résidente de Lac-à-Beauce en 1949, l'un des proches est désigné par la famille pour accompagner l'employé de la maison funéraire. La présence du corps à l'arrière de la camionnette l'effraie quelque peu et il demande que la dépouille soit placée le plus loin possible, du côté opposé du véhicule, derrière l'employé à qui il précise : « à condition que tu la mettes de ton bord ». Or, sur cette route non pavée le corps remue constamment et les pieds se trouvent appuyés au dossier des sièges avant, ce qui n'est pas sans lui déplaire.

L'influence des citadins apparaît clairement dans les paroisses qui se trouvent à proximité de Trois-Rivières. En ville, le corps est généralement soumis aux soins thanatiques et exposé dans les locaux de l'entreprise funéraire pendant les années 1950. Bien que l'exposition se déroule encore à la maison au cours de la même décennie en Moyenne-Mauricie, la dépouille est traitée à la morgue de l'entreprise funéraire³⁸. Le corps est ensuite ramené au domicile familial. À Saint-Michel, un cortège funèbre composé d'automobiles à bord desquelles prennent place parents et amis se forme derrière le corbillard³⁹.

L'amélioration des conditions de voyage et la généralisation de nouvelles habitudes, celles de faire hospitaliser les malades et d'exposer les dépouilles au salon funéraire, conduisent progressivement à une homogénéisation des usages. À partir des années 1960, les employés d'entreprises funéraires établies en milieu rural ou urbain récupèrent la dépouille, habituellement à l'hôpital, avant de la préparer pour

³⁷ F6:1954.

³⁸ À Saint-Michel, les familles ont recours aux services d'une entreprise trifluvienne. À Saint-Étienne, elles se tournent généralement vers un entrepreneur de Saint-Boniface. F15:1945, M6:1949, M14:1960.

³⁹ F15:1945.

l'exposition qui se déroule toujours au salon funéraire. Une carte sur laquelle se trouve inscrite la liste de tous les vêtements que le défunt doit porter pour l'occasion est remise aux proches du défunt : des chaussettes, des sous-vêtements, une robe ou un habit, une chemise et une cravate. Moyennant quelques dollars, l'entreprise en procure aux clients⁴⁰.

2. L'empreinte de la mort

Faire l'annonce du décès

On a vu que les proches parents et les amis se présentent généralement au chevet du mourant. En revanche, ils ne se trouvent pas tous nécessairement sur les lieux au moment de la mort. Aussi, dans les instants qui suivent le décès, et parfois même juste avant, ceux qui sont présents leur communiquent la nouvelle. Avec l'amélioration des moyens de communication tout au long de la seconde moitié du XX^e siècle, de nouvelles habitudes font leur apparition. Jusqu'aux années 1960, leur diffusion dans les milieux ruraux se caractérise par un décalage directement lié aux modes de vie.

À Trois-Rivières, dès 1945, les proches utilisent généralement le téléphone pour annoncer la mort aux personnes les plus concernées (parents, amis, etc.). Dans certaines circonstances toutefois, la nouvelle peut être communiquée de vive voix, habituellement lorsqu'il s'agit d'un proche du défunt qui ne se trouve pas sur les lieux du décès. Un membre de la famille se rend par exemple à l'école pour avertir un enfant de la mort de son père⁴¹.

En milieu rural, le problème se pose différemment et ce n'est qu'à partir des années 1960 que l'utilisation du téléphone se généralise⁴². Dans les années 1950, ce

⁴⁰ E1.

⁴¹ M18:1945.

⁴² À Saint-Étienne, la famille utilise l'appareil de la maison, mais aussi, celui d'un voisin. M14:1960.

ne sont pas toutes les familles qui possèdent un appareil. Souvent, les paroisses n'en comptent qu'un ou deux⁴³. Et comme le recours au milieu hospitalier ne se généralise qu'au cours de la décennie suivante, l'appel ne peut donc pas être effectué à partir de l'hôpital, comme le font déjà parfois les Trifluviens. Au reste, l'utilisation du téléphone demeure à toute fin pratique inutile, les parents et les amis habitant fréquemment dans la même paroisse ou dans une paroisse voisine. Leur annoncer la mort personnellement reste encore le meilleur moyen. Seuls les parents qui résident à l'extérieur de la région immédiate sont contactés par téléphone ou avisés du décès par un télégramme⁴⁴.

Les sociabilités entourant les derniers moments de l'existence se réduisent pour l'essentiel au cercle intime des parents proches et des amis. L'exposition et les funérailles rassemblent par contre un plus grand nombre d'individus qui comprend tout le réseau de connaissances du défunt et de sa famille. Pour aviser toutes les personnes concernées du décès et de la tenue prochaine des obsèques, de nouvelles coutumes sont venues se substituer aux anciennes.

Dans l'ensemble du rituel funéraire, le glas est la seule coutume véritablement codifiée en fonction du sexe du défunt. Comme l'a déjà rapporté Gérard Bouchard à propos du Saguenay, les cloches de l'église sont actionnées de façon à créer une combinaison de sons qui permet aux paroissiens de connaître l'identité de la personne décédée⁴⁵. Ainsi, trois séquences de trois coups ponctuées d'une volée de cloches signifient le décès d'un homme et une séquence de trois coups ponctuée d'une seule volée de cloches celui d'une femme⁴⁶.

⁴³ On doit utiliser « l'appareil central » du village après le décès d'une résidante de Saint-Roch en 1959. F9:1959.

⁴⁴ « Dans c'temps là on marchait pas mal avec des télégrammes. » M14:1960.

⁴⁵ Gérard Bouchard, « Sur les rituels de la mort au Saguenay (1860-1920) », *Folklore canadien*, 14, 1 (1992), p. 128.

⁴⁶ Seule une informatrice, depuis son enfance impliquée dans la vie religieuse paroissiale (membre de la chorale, organiste et bedeau), parvient à préciser cette codification. Les autres signalent un pareil usage sans toutefois parvenir à se remémorer avec exactitude les combinaisons et leur signification. M10:1939.

En ville, le glas est abandonné au début de la période étudiée⁴⁷. Tous les témoins pensent que dès la seconde moitié des années 1940, « ça ne se faisait plus. Seulement lors du service⁴⁸ ». En milieu rural, cette coutume se maintient jusque dans les années 1960. On sonne alors le glas soit le jour du décès, soit le lendemain lorsque les proches se rendent au presbytère pour prendre les « arrangements avec le curé⁴⁹ ».

L'abandon du glas s'explique en partie par la diminution du nombre de décès qui surviennent à la maison au cours des années 1960⁵⁰. La distance qui sépare l'hôpital de la paroisse où habitait le défunt est d'ailleurs évoquée par plusieurs témoins. Parallèlement, l'utilisation du téléphone et le développement de nouvelles habitudes, telle que la notice nécrologique, permettent une diffusion plus large de la nouvelle comme l'a déjà souligné Louis-Vincent Thomas⁵¹.

Au tournant des années 1950, le recours aux médias pour faire l'annonce de la mort est une pratique avec laquelle les milieux ruraux et urbains sont familiers. Il y a la radio, mais il y a surtout la notice nécrologique⁵². Que le défunt soit un homme ou une femme, Trifluvien ou résidant de paroisses rurales, presque tous les décès recensés font l'objet d'une notice. Chacune d'elles est parue dans *Le Nouvelliste*, quotidien dont le rayonnement s'étend à toute la région. L'analyse de ces avis de décès, leur forme et l'espace qui leur est alloué relèvent d'un tout autre type d'investigation que celle qui nous occupe. En revanche, une comparaison sommaire

⁴⁷ Un informateur affirme que cette pratique est en usage à Grand-Mère dans les années 1950. Il faut toutefois se montrer prudent à l'égard de ce témoignage. Dans le cas présent, la défunte réside à Lac-à-Beauce et le décès survient à La Tuque. Le glas aurait été sonné dans la paroisse Saint-Jean-Baptiste de Grand-Mère lorsque la famille vint rencontrer le curé pour discuter des modalités entourant les obsèques. F6:1949.

⁴⁸ M3:1955.

⁴⁹ Toujours après l'angélus selon un résidant de Saint-Michel. F15:1945.

⁵⁰ Sans être certain, un informateur pense que le glas se fait entendre à Sainte-Thècle et à Saint-Joseph encore aujourd'hui. Dans la seconde paroisse, l'initiative serait celle des religieuses d'une communauté qui s'y trouve établie. M13:1998.

⁵¹ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 61.

⁵² La plupart des informateurs signalent l'existence d'une émission de radio où l'on faisait quotidiennement l'annonce des décès jusque dans les années 1960. Intitulée « Événements sociaux », elle était commanditée par la maison funéraire « Urgel Bourgie de Montréal ». Ils ne s'entendent cependant pas sur le contenu de l'émission. Certains affirment que l'on y fait l'annonce des décès survenus partout au Québec, et d'autres, survenus seulement à Montréal.

de leur contenu selon l'origine du défunt met en relief une disparité qui s'estompe assez rapidement à la fin des années 1950.

Depuis le début de la période, l'avis de décès offre toutes les informations relatives aux obsèques⁵³. Il s'agit de l'identité du défunt, de celle des personnes laissées dans le deuil, du lieu et de l'heure de l'exposition, du jour et de l'heure des funérailles, du lieu d'inhumation. Jusqu'à ce que les paroisses rurales commencent à adopter l'habitude d'exposer au salon funéraire à la toute fin des années 1950, l'avis contient également l'adresse exacte du défunt (la rue et le numéro civique) et le trajet du cortège funèbre.

À Trois-Rivières, les décès recensés ont tous donné suite à une notice sur laquelle apparaît une photographie du défunt. Cette habitude tarde cependant à gagner la Haute-Mauricie. « C'était pas la mode, ça s'faisait pas » en 1959⁵⁴. Mais au cours de la décennie suivante, la situation change et dès que cette pratique entre dans les usages des milieux ruraux, le contenu des avis est complètement homogénéisé. Sous une photographie du défunt, les mêmes formules avisent les personnes concernées du déroulement des obsèques⁵⁵.

Cette homogénéité des notices s'explique de deux façons. D'abord les familles cherchent elles-mêmes à respecter les formules d'usage et s'inspirent de la page nécrologique pour rédiger le texte⁵⁶. Mais plus important encore, l'entreprise funéraire exerce un contrôle de plus en plus étroit sur la préparation des notices. En

⁵³ À Moncton, les notices nécrologiques passent de la notification d'un décès à la communication des renseignements relatifs aux obsèques à partir du début du XX^e siècle. Roy Bourgeois, *op. cit.*, p. 217.

⁵⁴ F6:1949, F9:1959.

⁵⁵ Un curé de la Haute-Mauricie signale cependant une diminution du nombre de notices. Selon lui, des familles qui habitent cette région ne font pas paraître d'avis de décès parce qu'elles souhaitent que les obsèques soient plus intimes, réunissant seulement les proches. Lorsqu'il s'agit d'un suicide, on préfère également ne pas faire paraître de notice. M13:1998.

⁵⁶ Il arrive parfois que les proches voient à l'ensemble des dispositions qu'entraîne sa parution. Ils rédigent le texte, concluent une entente avec le quotidien local et couvrent directement la totalité des frais en dépit des propos tenus par l'un des entrepreneurs interrogés : les familles ne peuvent elles-mêmes faire paraître une notice parce que « n'importe qui peut faire un tour à n'importe qui. » E2.

1946, c'est déjà elle « qui s'occupe de ça », voyant à la parution des avis dans le quotidien local et couvrant les frais qu'elle facture ensuite aux clients⁵⁷. Puisqu'elle doit communiquer avec le curé pour organiser les funérailles, elle connaît le lieu, l'heure et les frais relatifs à la cérémonie religieuse et à l'inhumation. Au fait de toutes ces modalités, elle assiste généralement les membres de la famille pour la rédaction du texte. Dans les années 1990, elle apporte même des indications sur « quoi écrire ou ne pas écrire » et à quel moment faire paraître la notice. Par exemple, un entrepreneur précise à une famille que le week-end, la rubrique nécrologie est saturée, « personne va la remarquer⁵⁸ ».

La normalisation des notices touche également deux autres habitudes développées par les milieux ruraux et urbains depuis les années 1960 : le recours aux médias pour faire l'annonce du service anniversaire et remercier tous ceux qui se sont présentés aux obsèques. Ces remerciements ont en effet peu à peu supplanté la coutume de faire parvenir des cartes mortuaires préparées par la famille⁵⁹. Les remerciements publiés dans les journaux représentent un moyen efficace et moins coûteux de transmettre ses vœux sans courir le risque d'oublier quelqu'un⁶⁰. Et pour ceux qui restent néanmoins attachés à l'habitude de faire parvenir des cartes, l'entrepreneur à qui revient la préparation des remerciements se fait le promoteur de la nouveauté et de l'économie⁶¹ : « ce n'est plus à la mode », et de toute façon, les cartes « finissent toujours dans les tiroirs » rappelle-t-il à une famille en 1997⁶².

⁵⁷ M7:1946, E1, E2, E3.

⁵⁸ M12:1964. À l'exception des proches parents, l'usage veut par exemple que l'on ne précise pas à quel titre le nom d'un individu apparaît dans la notice (sa grande amie..., M. ... qui a su si bien prendre soin d'elle, etc.). Quelqu'un pourrait être vexé.

⁵⁹ Sur ces cartes se trouvent quelques formules plus ou moins pathétiques, une photographie du défunt et une prière.

⁶⁰ Leur présentation est similaire à l'avis de décès et comporte une photographie du défunt avec des formules stéréotypées de type « considérez ces remerciements comme personnels ». M12:1964, M2:1978. Certains peuvent « être offusqués ou choqués » de ne pas recevoir de cartes. M2:1978.

⁶¹ Néanmoins, encore dans les années 1990, certaines familles combinent les deux moyens, font paraître des remerciements et préparent des cartes funéraires. Seuls les proches parents en reçoivent : « parce qu'on sait plus à où arrêter sinon. » M1:1996.

⁶² M12:1964.

La famille endeuillée

En plus de l'annonce du décès, certaines coutumes développées par la collectivité marquent le passage de la mort dans une famille. Avant que l'utilisation d'une salle d'exposition se généralise, les familles fixent une couronne au-devant de leur résidence pour indiquer qu'une dépouille s'y trouve exposée. Il est inutile alors de connaître personnellement le défunt ou sa famille pour entrer à l'intérieur le voir et faire une prière⁶³.

Au Saguenay, jusque dans les années 1920-1930, ce sont les proches du défunt qui confectionnent la couronne⁶⁴. En Mauricie, la décoration appartient à une famille qui au besoin la prête à d'autres familles de la paroisse, mais plus fréquemment encore, elle est fournie par l'entreprise funéraire⁶⁵. Accrochée sur la porte principale, ou à sa droite, elle est généralement noire, parfois grise ou violet, cette dernière couleur étant perçue comme plus moderne⁶⁶.

Suite au déplacement du lieu de l'exposition, cette décoration n'a plus sa raison d'être. Les citadins qui les premiers adoptent le salon funéraire, ont commencé à abandonner cette coutume au début de la période étudiée. En milieu rural, où le déplacement du lieu de l'exposition survient plus tard, les familles décorent la résidence jusqu'aux années 1960.

Pendant longtemps, le deuil fut l'expression la plus significative du passage de la mort dans une famille en Mauricie. Jusque dans les années 1960, les milieux ruraux et urbains se plient habituellement au « grand deuil » et au « demi-deuil », coutumes qui imposent le port de vêtements noirs pendant un an, et celui de vêtements de couleurs sobres (gris, violet, etc.) pour les six mois suivants. Elles

⁶³ M18:1945, M3:1955.

⁶⁴ Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 128.

⁶⁵ Dans notre échantillon, c'est à Saint-Étienne en 1960 que fut utilisée pour la dernière fois cette décoration. M14:1960.

⁶⁶ Couleur adoptée par « les plus modernisés ». M10:1939.

prévoient en outre un isolement assez strict. On ne peut assister à des fêtes ou à des spectacles. Il est également défendu d'écouter la radio et parfois même de chanter⁶⁷. Une veuve ou un veuf ne peut finalement contracter une nouvelle alliance qu'au terme de la première année de deuil. Comme le respect des règles du deuil est assuré par une sorte de pression sociale, toute forme d'entorse entraîne la désapprobation, la médisance, voire le rejet du fautif par l'ensemble de la communauté.

Les restrictions vestimentaires auxquelles doit se soumettre la famille du défunt s'appliquent à l'ensemble de la période du deuil, à la maison comme à l'école ou au travail. Elles entrent en vigueur immédiatement après le décès, aussi faut-il rapidement se procurer les vêtements et les accessoires nécessaires. En prévision de l'exposition et des obsèques, la famille en fait l'achat dans les boutiques de la ville⁶⁸. La garde-robe pourra toujours être complétée après les funérailles. Au reste, les dépenses encourues étant généralement considérables, il arrive fréquemment qu'une veste, un chapeau, un manteau, une « pleureuse » et même un mouchoir soient empruntés à une cousine ou à une voisine⁶⁹.

Comme l'a rappelé Louis-Vincent Thomas à propos de la France, ce sont surtout les femmes qui sont astreintes au deuil en Mauricie⁷⁰ : « les femmes sont en noir des pieds aux cheveux, les hommes débarquent plus vite » explique une informatrice⁷¹. Ce constat s'applique aux filles du défunt, mais davantage encore à l'épouse, à qui revient par ailleurs la responsabilité de voir à ce que tous les membres

⁶⁷ « On pouvait pas faire de réjouissances. » E3. Occupée à étendre des vêtements sur la corde à linge, la fille d'un résidant de Saint-Étienne décédé en 1960 se surprend à chanter. Elle cesse immédiatement : « quelqu'un aurait pu entendre ». M14:1960.

⁶⁸ Serge Gagnon signale la vente de vêtements de deuil dès le XIX^e siècle. *Mourir hier et aujourd'hui. De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Sainte-Foy, PUL, 1987, p. 174. À Moncton en 1880, une boutique offre treize sortes d'étoffes noires pour les familles qui désirent fabriquer leurs vêtements de deuil. Roy Bourgeois, *op. cit.*, p. 209.

⁶⁹ Le mouchoir en question est généralement blanc, avec tout autour une bordure noire ; en période de guerre il est difficile de se procurer les vêtements de deuil. M18:1945.

⁷⁰ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 72.

⁷¹ Le brassard peut être prêté par l'entrepreneur. M10:1939.

de la famille respectent l'usage⁷². Rien de surprenant alors à ce que ce soient les femmes qui tardent le plus à abandonner cette habitude. Ainsi, après le décès d'un Trifluvien en 1964, seule la veuve porte des vêtements sobres pendant quelque temps⁷³. De même, l'épouse d'un autre Trifluvien décédé en 1978 s'habille en noir pendant quelques mois⁷⁴. Leurs enfants n'en font rien.

Les changements qui ont affecté les sensibilités et les sociabilités au cours de la seconde moitié du XX^e siècle ont entraîné assez rapidement l'abandon du deuil. Peu à peu à partir des années 1960, le tissu social n'offre plus les conditions qui justifient cette mise à distance⁷⁵. Les familles établies à la ville comme dans les paroisses rurales se plient de moins en moins aux règles vestimentaires et aux comportements que prévoit l'usage sans encourir la désapprobation du voisinage. Aussi, l'habitude de porter des vêtements noirs se réduit assez rapidement à la seule durée de l'exposition et des funérailles avant d'être complètement délaissée⁷⁶. Déjà en 1978 « ça ne se faisait plus », on porte des vêtements sobres seulement quelque temps, parce que « dans l'immédiat [du décès], c'est une question de respect » de préciser un témoin⁷⁷.

De nos jours, affirme Louis-Vincent Thomas, « mise en marge et réclusion ne sont plus ressenties que comme *mise à l'écart* et *exclusion*, analogues à celles qui frappent les déclassés, les malades contagieux ou les maniaques sexuels⁷⁸ ». Bien que l'auteur use d'une image pour le moins impressionniste afin d'illustrer la réalité contemporaine française, il reste néanmoins que le deuil n'est effectivement « plus pensable qu'en terme de psychologie : c'est un vécu personnel qui ne doit s'exprimer

⁷² Une petite fleur blanche sur un chapeau doit être retirée pour la période du deuil. M3:1955, M14:1960.

⁷³ Pour l'exposition et les funérailles elle porte des vêtements noirs et ses fils une cravate noire. Dans les mois qui suivent le décès, « on peut quand même aller dans les partys. » M12:1964.

⁷⁴ M2:1978.

⁷⁵ Encore au début des années 1970, « l'monde ose pas encore trop approcher » la famille endeuillée.

⁷⁶ Comme le rapporte l'ensemble des témoins dont un prêtre qui dessert plusieurs paroisses en Haute-Mauricie. M13:1998.

⁷⁷ M2:1978.

⁷⁸ Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 73.

que dans le cercle privé des proches et des amis intimes⁷⁹ ». L'abandon progressif de cette coutume procède, semble-t-il, de l'émergence de cette nouvelle conception en Mauricie. Les milieux ruraux et urbains partagent en effet l'opinion de 62 % des Français qui, selon un sondage publié en 1979, estiment qu'il « n'est pas normal de montrer sa peine aux autres » après le décès d'un proche⁸⁰. Pendant les entrevues, nombre de répondants ont formulé des remarques en ce sens lorsque le thème du deuil fut abordé : « ça ne se fait plus. Les gens de la paroisse n'ont pas à savoir que mon père est mort. C'est ridicule, les gens de la paroisse ou au travail n'ont pas à savoir ça⁸¹. »

Depuis les années 1940, la mort quitte assez rapidement le cadre familial de la résidence privée, les décès survenant généralement à l'hôpital à compter des années 1950. Instigué par les médecins, ce changement n'empêche pas les proches d'assurer une présence continuelle auprès du mourant, les déplacements étant de manière générale facilités par l'automobile. L'attachement à la dimension religieuse des derniers moments de la vie se maintient également, surtout dans les milieux ruraux où les familles voient plus activement aux exigences qui doivent assurer le salut de l'âme. En revanche, les signes extérieurs du passage de la mort sont délaissés, comme le deuil ou la couronne mortuaire, ou se normalisent avec la notice nécrologique.

Une fois le décès constaté, l'intervention de l'entreprise funéraire commence par la prise en charge du corps et l'annonce de la mort. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, elle ne prend fin qu'au terme de l'ensemble des coutumes et usages qui composent le rituel.

⁷⁹ Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 74.

⁸⁰ I.F.O.P. Société de thanatologie. *Les Français et la mort*, Paris, 1979, 80 p. Tiré de Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 72.

⁸¹ M4:1980.

CHAPITRE III :
UN DERNIER SÉJOUR PARMI LES VIVANTS

Un dernier séjour parmi les vivants

En réponse aux problèmes que la présence de la dépouille entraîne, les collectivités ont développé certaines coutumes. Au-delà de leurs différences, elles impliquent habituellement une forme plus ou moins élaborée de mise en scène du corps. « Que le corps mort soit le point d'appui du rituel funéraire est un fait si universellement répandu qu'il faut y voir une exigence fondamentale de la conscience » remarque Louis-Vincent Thomas¹. En Mauricie, une nouvelle façon de présenter la dépouille s'est généralisée au cours des années 1940 et 1950. Développée en contexte urbain, elle a rapidement gagné les milieux ruraux par l'entremise du « directeur de funérailles ».

1. Les contraintes de la mort

L'organisation des obsèques

Depuis le début du XX^e siècle, le « directeur de funérailles » tend de plus en plus à intervenir dans les pratiques funéraires et progressivement, c'est l'ensemble du rituel qu'il se voit confier. Cette « professionnalisation de la mort », que signale Louis-Vincent Thomas en France², n'est plus à faire en Mauricie à compter des années 1940. Déjà, les entreprises offrent des « package deal » comprenant des produits et des services dont le nombre va croissant³ : la prise en charge et la préparation du corps, le cercueil, le corbillard, les voitures, les porteurs, la notice nécrologique, les coussins de fleurs, l'exposition au salon funéraire et, le cas échéant, l'aménagement de la chambre funéraire⁴.

¹ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 146.

² Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 99-101.

³ E3.

⁴ E1, E2, E3.

À compter des années 1940, le rôle de l'entrepreneur s'affirme donc pleinement dans l'organisation des obsèques. En plus d'offrir plusieurs services, il guide les familles dans le choix des produits et s'impose peu à peu comme un intermédiaire qui la représente auprès des différents agents appelés à participer aux obsèques⁵. « Le directeur de funérailles pense pour les autres, on prenait tout en main, même pour appeler le presbytère [...] pour la fosse », affirme l'un des entrepreneurs interrogés⁶.

Cette participation croissante de l'entreprise funéraire dans l'organisation des obsèques a pour effet de court-circuiter les habitudes qui règlent les premiers instants qui suivent la mort. Jusqu'aux années 1950 et 1960 les proches communiquent avec le presbytère immédiatement après le décès. Dans les décennies suivantes, ils contactent d'abord l'entreprise funéraire qui se charge d'assurer la liaison et la coordination entre la famille et le curé. Devant cette nouvelle réalité, les curés du diocèse sont aujourd'hui invités à se rapprocher des fidèles, sans négliger l'aide que peut apporter l'entreprise pour y parvenir :

[...] dans les faits, le plus souvent on rencontre d'abord le représentant de l'entreprise funéraire. De façon courante, ce préposé va téléphoner au presbytère en présence des délégués de la famille. [Il] pourrait faire connaître à ses clients l'utilité d'une visite au presbytère ; il pourrait même offrir ses services pour établir les contacts nécessaires à cette fin⁷.

La famille désigne en effet l'un des siens qui communique aussitôt avec « le directeur de funérailles » pour prendre une entente. Après un décès, tout est à faire.

⁵ Roy Bourgeois souligne que les premiers entrepreneurs de Moncton se sont investis de ce rôle d'accompagnateur venant en aide aux familles endeuillées. « La commercialisation de la mort à Moncton : 1856-1914 », Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1998, p. 40.

⁶ E3.

⁷ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 33, 1995, p. 361.

Les préarrangements funéraires ne comptent pas parmi les habitudes des milieux ruraux et urbains⁸. Le testament non plus, la succession reposant généralement sur une clause testamentaire introduite dans le contrat de mariage⁹ : « au dernier vivant les biens ». Bien sûr on songe à la mort, mais on ne se préoccupe guère de ses funérailles. « Dans c'temps là [les années 1950] la mort c'était un sujet [...] qui était pas prévu trop d'avance¹⁰ ». Il arrive néanmoins qu'un individu indique à l'un ou l'autre de ses enfants un objet qu'il désire lui céder à sa mort. Dans ce cas, « on savait où se trouvaient les choses¹¹. » Mais le plus souvent, encore dans les années 1980-1990, le défunt « ne parlait jamais de mort » de son vivant, ou questionné à ce propos, il lançait habituellement : « y s'arrangeront avec ça¹² ! ».

Le choix de la maison funéraire repose sur des préoccupations d'ordre varié¹³. Elles ne permettent pas d'établir de distinction entre les deux terrains d'enquête. Les raisons évoquées par les témoins relèvent de considérations personnelles et parfois familiales. Il arrive que le choix soit plus ou moins aléatoire, qu'il renvoie à une habitude développée par la famille ou s'explique par les rapports amicaux qui lient un proche et l'entrepreneur. Pour d'autres, ce qui importe c'est la proximité de l'établissement, sa notoriété, le prix de l'entente ou les dimensions de la salle

⁸ Les répondants qui appartiennent aux milieux populaires, soit ceux qui répondent aux mêmes critères appliqués pour sélectionner les défunts sur qui porte leur témoignage, ne sont pas davantage enclins à prendre des préarrangements funéraires. Bien que la question posée concerne le proche parent décédé, les réponses obtenues le démontrent clairement ; en dépit du fait que le gouvernement provincial remet une somme de 150\$ aux entrepreneurs pour couvrir les frais funéraires d'un défunt incapable d'y pourvoir, dès le tournant des années 1930 jusqu'à la fin des années 1940, une maison funéraire trifluvienne offre des assurances funéraires. En échange de versements annuels qui varient entre 75\$ et 150\$, le contractant obtient à sa mort un « service de base » comprenant le cercueil, l'embaumement, l'exposition, le corbillard et la mise en terre. E1, E2, E3.

⁹ Les décès recensés sont ceux d'hommes et de femmes mariés, à l'exception d'un seul individu mort à la suite d'un accident d'automobile à l'âge de vingt-cinq ans (M21:1976). Un seul témoin est certain que le défunt a préparé un testament parce que la discorde régnait dans la famille et opposait ses enfants à sa deuxième épouse (M4:1980). Trois autres témoins reconnaissent qu'ils sont incertains, confondant sans doute la clause testamentaire dans le contrat de mariage et le testament comme nous l'avons remarqué chez d'autres informateurs.

¹⁰ F5:1954.

¹¹ F6:1949, F5:1954.

¹² M1:1996.

¹³ Depuis 1945, la prise en charge du corps de tous les Trifluviens que compte notre échantillon revient à la même maison funéraire, la plus ancienne. Les raisons qui ont amené les familles à choisir cet établissement sont cependant très variées.

d'exposition. Quelques-uns sont finalement sensibles à la qualité des soins apportés à la dépouille par le thanatologue, dimension qui acquiert peu à peu une importance significative dans les milieux ruraux et urbains au cours de la période étudiée.

Préparer la dépouille

Au Saguenay, dans les années 1920 et 1930, la « toilette du mort », consiste à laver, parfumer et vêtir la dépouille pour l'exposition. Cette tâche incombe habituellement à la famille du défunt¹⁴. En Mauricie, si cette coutume a existé, elle n'est plus en usage en 1945. La préparation du corps revient toujours à l'entreprise funéraire qui le soumet aux soins thanatiques¹⁵.

Outre la formation des thanatologues et un perfectionnement du matériel, les techniques utilisées n'ont pas vraiment changé¹⁶. Elles consistent essentiellement à retirer du corps les substances qui entraînent la putréfaction pour lui substituer un « fluide de conservation » également destiné à redonner un peu de forme et de couleur au visage de la dépouille. Introduit dans les artères à l'aide d'une pompe, le produit « décoagule le sang » et le remplace¹⁷. Le corps, préalablement lavé, est ensuite vêtu, maquillé et coiffé.

Avant les années 1960, le contexte dans lequel intervient le thanatologue diffère dans les deux terrains d'enquête. À Trois-Rivières et dans les paroisses rurales situées à proximité, la préparation du corps s'effectue dans les locaux de l'entreprise

¹⁴ Gérard Bouchard, « Sur les rituels de la mort au Saguenay (1860-1920) », *Folklore canadien*, 14, 1 (1992), p. 128.

¹⁵ Sur l'ensemble des décès répertoriés, seule la prise en charge de la dépouille d'une résidente de Saint-Joseph relève de paroissiens qui lavent, parfument et habillent le corps. Le témoin reste par contre incertain. F8:1943.

¹⁶ Ce n'est qu'à partir des années 1960 que les thanatologues doivent réussir l'examen « de l'ordre des thanatologues du Québec ». Avant, l'apprentissage se fait par l'observation et la pratique, aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain (E1, E2, E3). Bien souvent, d'abord à la ville, l'entrepreneur ne traite plus lui-même la dépouille, une distinction s'étant peu à peu établie entre les tâches administratives et le travail du thanatologue.

¹⁷ E1, E3. Un entrepreneur rapporte que jusque dans les années 1940, cette pompe était actionnée manuellement. E2.

depuis le début de la période¹⁸. En Haute-Mauricie, emmener le corps chez l'entrepreneur est une chose pratiquement impensable dans les années 1950. L'opération se déroule donc dans le cadre familial de la résidence privée.

Cette caractéristique trouve sans doute une explication dans les craintes que suscite encore la thanatopraxie dans la décennie précédente. Faire « embaumer » une dépouille au tournant des années 1940, c'est à toute fin pratique la profaner. « Y pensaient presque qu'on débitait le corps » affirme un entrepreneur. « On y'eux donnait des conseils [...] vous s'erez mieux de l'embaumer parce que si vous le gardez deux ou trois jours, ça marchera pas¹⁹ ! »

Nous le verrons plus loin, l'entrepreneur s'est lui-même opposé à ce que la dépouille soit transportée chez-lui pour être traitée. Il est cependant possible que les familles refusent que le corps quitte la maison de façon à conserver un certain contrôle sur les opérations, ou en tout cas une certaine participation. Cette hypothèse que formule Gérard Bouchard à propos du Saguenay pourrait également expliquer que les proches tiennent parfois à assister le thanatologue, comme les fils de ce résidant de Saint-Joseph décédé en 1946²⁰. Ils chargent même le petit-fils du défunt d'aller « jeter les déchets dans la rivière²¹ ».

C'est la possibilité de réduire les inconvénients qu'entraîne la détérioration inéluctable des chairs qui amène les familles des milieux ruraux et urbains à adopter les soins thanatiques. L'influence de l'entrepreneur fut à cet égard décisive. Mais les avantages que présentent la nouveauté sont aussi bien réels. Pour s'en convaincre, il suffit d'imaginer les conditions dans lesquelles se déroulent l'exposition lorsque le corps n'est pas traité :

¹⁸ La pièce où travaille le thanatologue « était presque comme une chapelle. » E3.

¹⁹ En 1939, un paroissien refuse catégoriquement la proposition faite par l'entrepreneur « d'embaumer sa fille ». Décédée après une longue maladie, son corps est devenu rachitique. Le père de la défunte estime que la mesure est inutile. La conservation se fera sans problème. Comme l'avait prédit l'entrepreneur, le corps s'est mis à « gonfler » et à « couler » comme il arrive fréquemment à l'époque. E2.

²⁰ Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 131.

²¹ M7:1946.

En peu de temps, le visage enflait et noircissait, devenant méconnaissable. Le mort gisait alors la bouche et les yeux ouverts, d'où s'écoulaient en permanence des liquides que l'on épongeait tant bien que mal. Du sang sortait aussi par le nez. Vers la troisième journée il fallait souvent disposer des seaux sous les planches. La senteur devenait insupportable [...] ²²

Toutefois, dès que les soins thanatiques sont entrés dans les usages, une dimension esthétique vient rapidement se greffer aux premières motivations. Si dans un premier temps l'entrepreneur fait valoir l'intérêt que présente le traitement d'un point de vue domestique ou hygiénique, la valeur esthétique de son travail devient par la suite une stratégie de commercialisation.

La réponse ne se fait pas attendre. Les proches sont « heureux » lorsque le visage du défunt est remodelé de manière convaincante²³. Et à compter des années 1970, cette réussite ne repose plus seulement sur les prouesses du thanatologue. Elle passe aussi par le respect du style vestimentaire du défunt. Alors que la dépouille est généralement vêtue de noir au cours des décennies précédentes²⁴, les familles optent de plus en plus pour une tenue provenant de sa garde-robe habituelle, peu importe la couleur. Mais le changement va au-delà de la couleur des vêtements, comme en témoigne cette remarque formulée par un des répondants : « pourquoi devrait-il porter une cravate [pour l'exposition] alors qu'il n'avait pas l'habitude de l'faire » de son vivant²⁵ ?

La dépouille doit évoquer le plus possible la présence du défunt, tel qu'il était avant sa mort, condition pour laquelle la qualité de la mise en scène acquiert une grande importance. Certaines familles tiennent d'ailleurs à vérifier l'aspect général de la présentation avant que les visiteurs arrivent pour l'exposition. Au besoin elles y

²² Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 129.

²³ Tâche pour laquelle le thanatologue utilise une photographie du défunt. E1.

²⁴ Ou la tenue d'une association pieuse, les Tertiaires franciscaines par exemple. F9:1959.

²⁵ M21:1976.

apporteront même quelques retouches personnelles²⁶. D'autres photographient le défunt et conservent le cliché obtenu en souvenir²⁷. Lorsque le cercueil doit rester fermé pendant l'exposition, le visage ne pouvant être reconstitué de manière satisfaisante suite à une mort violente par exemple, les proches ressentent un profond malaise. Ils se demandent si le corps se trouve bien à l'intérieur²⁸.

Si les soins thanatiques sont entrés pour de bons dans les usages, les milieux ruraux et urbains rejettent encore généralement l'incinération en 1998²⁹. Dans les paroisses rurales, cette position est partagée par la majorité : seulement près de 5 % de tous les défunts sont incinérés³⁰. En milieu urbain, ce rejet de l'incinération par les milieux populaires se démarque puisqu'un peu moins de la moitié des dépouilles de Trifluviens, tous les groupes socioprofessionnels confondus, passent par le crématorium³¹.

Avant les années 1960, personne ne songe à se faire incinérer. La mesure est jugée exceptionnelle, utile lorsqu'un corps doit être rapatrié de l'étranger par exemple³². Aussi, le nombre de défunts incinérés est négligeable, correspondant à

²⁶ F22:1994. Lors de l'exposition d'un résidant de Saint-Étienne en 1960, les membres de la famille s'étaient entendus pour dire que le corps est difficile à voir dans un cercueil jugé trop profond. Pour remédier au problème, on place sous la tête du défunt une « pile de journaux » qui sera retirée avant l'inhumation. M14:1960.

²⁷ Soit seulement le défunt, soit un proche agenouillé devant le cercueil sur le prie-Dieu. Sur l'ensemble de la période étudiée, moins de la moitié des témoignages rapportent cet usage. En fait, il s'agit plutôt d'habitudes familiales. Et d'ailleurs, ce ne sont pas tous les membres qui approuvent une pareille initiative au sein d'une famille.

²⁸ E1.

²⁹ Parmi les décès recensés, seule la dépouille d'un résidant de Mattawin fut incinérée (M13:1998). Les répondants qui appartiennent aux milieux populaires, soit ceux qui répondent aux mêmes critères appliqués pour sélectionner les défunts sur qui porte leur témoignage, rejettent également l'incinération. Bien que la question posée concerne le proche parent décédé, les réponses obtenues le démontrent clairement.

³⁰ Un curé qui dessert trois paroisses en Haute-Mauricie affirme que sur une douzaine de services funéraires célébrés en 1998, un seul défunt fut incinéré. M13:1998. Ces pourcentages sur l'incinération sont des estimations recueillies auprès des trois professionnels interrogés. Il semble qu'il n'existe encore aucune statistique sur ce phénomène en Mauricie. E1, E2, E3.

³¹ Selon l'ancien employé d'une maison funéraire trifluvienne, deux facteurs expliquent le recours à l'incinération. Outre l'ouverture consacrée par Vatican II, ce changement s'explique également par le contact avec d'autres cultures dans les centres urbains et par le biais des médias. E3. Un des entrepreneurs établis en milieu rural précise que la crémation ne permet pas nécessairement aux familles de se débarrasser à moindre frais de la dépouille. E1.

³² E3.

« un ou deux par année » entre 1945 et 1955³³. Même si la reconnaissance de la crémation par l'Église catholique en 1963 suppose un certain mouvement en sa faveur, le procédé se heurte aux résistances des populations de la Mauricie³⁴. Ce n'est véritablement qu'à compter des années 1980 que le procédé devient une option légitime et reconnue par la population en général.

Dans les milieux populaires ruraux et urbains, il semble qu'un individu ne songe habituellement pas à être incinéré après sa mort. Soit qu'il rejette ouvertement cette possibilité, soit qu'il « ne parlait pas de ça, ça allait de soi³⁵ ». Dans le cas contraire, la famille respecte sa volonté à contrecœur³⁶. Et lorsque dans certaines circonstances un proche soulève cette question après le décès d'un parent, la proposition n'obtient jamais l'approbation générale³⁷. Il faut voir que le procédé heurte de deux façons les sensibilités. D'abord il y a toutes les questions liées à la religion. Est-ce que l'incinération peut avoir une quelconque incidence sur l'au-delà ? Pour certains la réponse est claire :

Le feu, ça c'est l'enfer. Quand tu lis la prière au pied de la croix, tu lis, aucun de mes os fut broyé. M'a arriver en grenotte l'aute bord moi là ou ché pas comment. C'est pas permis par le bon Dieu, c'est les hommes qui ont fait ça³⁸ !

Pour d'autres, l'incinération ne met pas en péril le salut de l'âme. Mais puisque l'Église favorise explicitement la préservation du corps pour la durée des obsèques, on joue de prudence comme ce résidant de Mattawin qui désire être

³³ Idem.

³⁴ Louis-Vincent Thomas rappelle que c'est en 1888 que Rome déclare illicite la crémation. L'auteur retrace sommairement les controverses qui se sont succédées à l'endroit de cette pratique depuis l'empire romain. *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976, p. 259. Deux lettres pastorales (1976 et 1979) donnent au clergé trifluvien des explications sur « l'assouplissement » de la législation canonique à l'égard de l'incinération. Les raisons invoquées en faveur de cette ouverture sont pour l'essentiel l'absence d'un « esprit sectaire » dans le recours à cette pratique. Celle-ci renvoie plutôt à des « raisons d'hygiène, d'économie ou autre, d'ordre public ou privé. » L'Église y maintient « sa nette préférence pour l'inhumation ». *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 29, 1975-1979, p. 84-88 et p. 494-497.

³⁵ M21:1976, M2:1978.

³⁶ M13:1998.

³⁷ Un seul des témoignages recueillis fait état d'un questionnement à l'égard du traitement de la dépouille. La décision est prise par les enfants qui après discussion, optent pour les soins thanatiques. M3:1980.

³⁸ Propos d'un client rapportés par un des entrepreneurs interrogés. E1.

incinéré seulement après le service funéraire³⁹. Le diocèse de Trois-Rivières réaffirme en effet la position de l'Église dans un *Guide pastoral des funérailles* datée du mois de juin 1995 :

Le service religieux à l'église en présence de la dépouille mortelle et l'inhumation demeurent le mode privilégié par l'Église. Si on choisit l'incinération, il serait préférable d'y procéder après le service à l'église. Ces préférences ne sont pas contraignantes, mais il est souhaitable que les gens fassent un choix éclairé⁴⁰.

Si l'intégrité de la dépouille est souhaitable pour l'Église, elle l'est également pour les proches du défunt : « y'a rien à l'église » disait l'épouse d'un résidant de Trois-Rivières-Ouest en imaginant l'urne contenant les cendres de son époux devant l'autel⁴¹. Ou bien « ça d'l'air fou [...] juste une p'tite boîte⁴² ». Et d'ailleurs, est-ce bien les cendres du défunt qui se trouvent à l'intérieur⁴³ ? Au terme d'opérations qui échappent complètement aux proches, le résultat obtenu n'offre aucune forme de garantie⁴⁴.

La dépouille est donc généralement soumise aux soins thanatiques pour ensuite être placée à l'intérieur d'un cercueil. Avant que les bières de forme hexagonale ne soient définitivement abandonnées au profit des cercueils rectangulaires dans les années 1950, elles sont faites de bois vernis, peintes en gris ou recouvertes d'un tissu. Elles sont profondes et il « faut s'pencher pour voir le corps dedans⁴⁵ ». Étroits à la hauteur des pieds, plus larges aux épaules et de nouveau étroits à la tête, ces cercueils épousent la forme du corps. Tout comme dans les décennies suivantes, leur prix varie en fonction de l'essence de bois utilisée dans sa fabrication : l'orme, le frêne ou le chêne, le premier étant moins dispendieux et le dernier le plus

³⁹ M13:1998.

⁴⁰ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 33, 1992, p. 361.

⁴¹ M12:1964. Remarque également formulée par plusieurs témoins.

⁴² M3:1955.

⁴³ Tout comme lorsque le cercueil doit être tenu fermé pendant l'exposition, cette question revient fréquemment selon un entrepreneur établi en milieu rural. E1.

⁴⁴ À Trois-Rivières comme dans les paroisses rurales, les maisons funéraires ne disposent pas des équipements nécessaires pour incinérer les dépouilles. Ces dernières sont par conséquent acheminées vers des crématoriums parfois situés à l'extérieur de la région. E1, E2, E3.

⁴⁵ F6:1949.

coûteux. Le prix du cercueil de métal étant trop élevé, il ne devient accessible au plus grand nombre que dans la seconde moitié des années 1950⁴⁶.

Au siècle dernier, la fabrication du cercueil revient à un paroissien exerçant un métier relié au travail du bois. Il achève bénévolement la bière pendant la période d'exposition⁴⁷. Mais dans la seconde moitié des années 1940, la coutume veut que la dépouille soit exposée dans un cercueil et non plus « sur les planches⁴⁸ ». Les cercueils sont habituellement vendus par l'entreprise funéraire qui se les procurent dans une fabrique établie à Trois-Rivières⁴⁹. La famille en fait l'achat immédiatement après le décès, au moment de prendre une entente avec l'entrepreneur⁵⁰.

Le choix du produit repose sur différentes considérations que l'on retrouve dans les milieux ruraux et urbains. Il peut être orienté en fonction du prix, de l'apparence ou de la couleur. Pour certains, c'est la fiabilité qui compte⁵¹. Pour d'autres finalement, peu d'importance doit être attachée au cercueil. À l'exemple des autres éléments matériels nécessaires aux obsèques, « tant que c'est convenable⁵² ».

Une différence apparaît toutefois quant au matériau privilégié dans l'un et l'autre des deux terrains d'enquête. Depuis la seconde moitié des années 1950, les

⁴⁶ L'employé d'une maison funéraire trifluvienne estime que sur plus de quatre cents funérailles entre 1945 et 1955, environ dix à douze de ces cercueils furent utilisés. E3.

⁴⁷ Édouard-Zotique Massicotte, « Les cérémonies de la mort au temps passé », *Bulletin des recherches historiques*, 30, 5 (mai 1924), p. 153. Serge Gagnon, *Mourir hier et aujourd'hui. De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Sainte-Foy, PUL, 1987, p. 174.

⁴⁸ Le corps repose alors sur une table, sur des planches ou sur une porte appuyée sur deux chevalets.

⁴⁹ Un entrepreneur établi en milieu rural souligne qu'étant donné le nombre important d'accouchements qui se déroulent à la maison, la mortalité infantile demeure très élevée jusqu'à la seconde moitié des années 1950. Par conséquent, beaucoup de cercueils pour enfants sont vendus. E1.

⁵⁰ Il est possible de louer des cercueils pour l'exposition et le service religieux avant que le corps ne soit incinéré. Les bières utilisées sont de même qualité que celles qui sont vendues. La maison funéraire trifluvienne auprès de laquelle furent recueillies ces informations n'offre pas ce service. Elle garantit par conséquent qu'aucune autre dépouille n'a été placée à l'intérieur d'un cercueil, aspect auquel la clientèle est sensible.

⁵¹ Le père d'un résidant de Saint-Roch décédé en 1976 fait l'achat d'un cercueil de métal « épais » qui se scelle automatiquement une fois le couvercle fermé. L'efficacité du produit est garantie pour une période de vingt-cinq à trente ans. Il se justifiait en disant : « y faut que rien entre la d'ans ». M21:1976.

⁵² M1:1996.

familles trifluviennes font l'achat de cercueil de métal, le choix de la couleur variant en fonction du sexe du défunt : notamment des teintes de gris ou de bleu pour les hommes, des teintes de rose pour les femmes⁵³. En Haute-Mauricie, il semble que l'on privilégie plutôt le cercueil de bois. Il est possible qu'il y ait là aussi une certaine recherche du faste, une question de dignité, car les témoins affirment d'emblée qu'il est de loin le plus dispendieux⁵⁴. Mais aussi, les familles souhaitent respecter de cette façon la personnalité du défunt qui « aimait le bois » ou « travaillait le bois », caractéristique que leur rappelle souvent l'entrepreneur lorsqu'elles font l'achat du cercueil⁵⁵.

Jusqu'aux années 1960, le contexte dans lequel s'effectue la mise en bière diffère également selon l'origine du défunt. À Trois-Rivières, et dans les paroisses rurales avoisinantes, elle a généralement lieu dans les locaux de l'entreprise depuis le début de la période⁵⁶. En Haute-Mauricie, encore au milieu du XX^e siècle, elle s'effectue plutôt au domicile du défunt. L'entrepreneur se présente sur les lieux avec « la tombe », prépare la dépouille et la place dans le cercueil à l'intérieur de la pièce mortuaire⁵⁷.

⁵³ M12:1964.

⁵⁴ En fait, le cercueil de bois n'est pas plus dispendieux que le cercueil de métal. Les prix sont équivalents et varient fonction de l'essence de bois utilisée ou de l'épaisseur du métal.

⁵⁵ Ses clients qu'il appelle « nos gens des p'tites paroisses. » E1, E2.

⁵⁶ À Saint-Michel, lorsque le corps est ramené de l'entreprise funéraire à la maison, où il est exposé jusque dans les années 1950, un cortège de voiture se forme derrière le corbillard. F15:1945.

⁵⁷ F5:1954.

2. L'exposition de la dépouille

De la maison au salon funéraire

En Mauricie, l'habitude d'exposer une dépouille à la maison se maintient jusqu'aux années 1960 dans certaines familles établies en milieu rural. Si ce n'est de l'odeur particulière attribuée au cadavre et au parfum des fleurs placées tout autour, la présence du corps dans la maison ne gêne personne⁵⁸. Les vivants entretiennent plutôt avec la dépouille des rapports d'une familiarité qui se manifestent de différentes façons. Le petit-fils d'un agriculteur décédé en 1946 se rend auprès de son grand-père le matin venu. Debout sur le prie-Dieu, il tente de le tirer hors du cercueil : « viens manger ton gruau⁵⁹ ! » La fille d'un défunt exposé à Saint-Étienne en 1960 replace à plus d'une reprises les cheveux de son père en imitant le geste qu'il avait l'habitude de faire⁶⁰. Et tous les témoins connaissent finalement de ces anecdotes où, pour combattre le sommeil et la morosité ambiante, certains « prennent un coup » pendant la veillée funèbre. Emportés par l'alcool, les fêtards mettent judicieusement à profit la présence du corps et le défunt devient bien malgré lui le complice de quelques farces morbides : on simule une discussion avec lui, on le redresse, porte un verre ou un cigare à ses lèvres, etc.

Jusque dans la seconde moitié des années 1950, les résistances à l'égard de la salle d'exposition sont encore importantes. À Trois-Rivières, beaucoup de citoyens voient d'un mauvais œil cette nouveauté. Préoccupées de ce que peut dire le voisinage, les familles qui décident d'y exposer un parent se justifient, mais n'échappent pas à une certaine forme de réprobation : on craint « l'entourage, on se fait regarder⁶¹ ». Dans les paroisses rurales, où les rapports entre chaque individu

⁵⁸ « Ça sent l'mort ». F6:1949.

⁵⁹ M7:1946.

⁶⁰ M14:1960.

⁶¹ En 1945, après la mort d'un résidant de la paroisse Sainte-Cécile, l'épouse et les filles du défunt décident que l'exposition aurait lieu au salon funéraire. La famille vient tout juste d'emménager dans un nouveau logement, les boîtes et les meubles encombrant les pièces. Elle espère que cette raison fera taire toute médisance. M18:1945.

reposent sur des liens étroits, cette sorte de pression paraît plus contraignante. Exposer un défunt ailleurs que dans sa propre demeure est pratiquement impensable jusqu'à la fin des années 1950. C'est tout simplement lui manquer de respect, c'est poser un geste qui signifie que l'on ne « veut pu rien savoir » de lui⁶².

Malgré ces premières résistances, les milieux ruraux et urbains ont tôt fait de mesurer les avantages que présente le salon funéraire. Exposer une dépouille à la maison est une épreuve coûteuse et épuisante pour les proches. On dort peu, observant la coutume de veiller le corps pendant la nuit. L'afflux des visiteurs entraîne un travail continu qui incombe aux femmes et aux enfants, parfois aussi aux voisins et aux visiteurs, surtout en milieu rural où « tout le monde se connaissait⁶³ ». Il faut préparer les repas et les goûters, laver et repasser les vêtements de deuil. Finalement, tout l'attirail électrique disposé autour de la dépouille accroît dangereusement les risques d'incendies ou d'accidents déjà élevés dans un espace relativement restreint, bondé de gens, où la cuisinière chauffe continuellement les plats. La proximité du corps, des tissus décoratifs, des ampoules électriques et des cierges amènent d'ailleurs les compagnies d'assurances à s'opposer à cette pratique au milieu du XX^e siècle⁶⁴.

Ces problèmes et ces contraintes liés à l'exposition n'ont cependant pas la même signification pour les locataires de petits logements ouvriers que pour les propriétaires d'une résidence, même modeste. C'est donc à la ville que se généralise d'abord l'utilisation de la salle d'exposition⁶⁵. Dès 1945, la transition vers le salon funéraire est amorcée à Trois-Rivières alors que près de la moitié de toutes les

⁶² E1.

⁶³ M7:1946 ; lors d'une exposition qui a eu lieu à Saint-Étienne en 1960, il fait « trop chaud » pour faire cuire les aliments. C'est chez la famille voisine que seront préparés tous les repas et repassés les vêtements : « le fer a marché pendant les quatre jours » qu'a duré l'exposition. Quatre jours parce que la famille prolonge l'exposition pour permettre aux collègues de travail du défunt de s'y présenter. M14:1960.

⁶⁴ E1, E3.

⁶⁵ À Trois-Rivières, plus de la moitié des décès recensés sont ceux d'hommes et de femmes qui sont locataires d'un loyer. En milieu rural, ils sont tous propriétaires d'une résidence, à l'exception d'un seul décédé à la suite d'un accident d'automobile à l'âge de vingt-cinq ans. M21:1976.

dépouilles sont exposées dans les locaux de l'entreprise funéraire⁶⁶. À partir de la seconde moitié des années 1950, seules quelques « familles riches » tiennent toujours à ce que l'événement se déroule à la maison⁶⁷.

Au fait de cette habitude d'exposer dans un salon funéraire, les milieux ruraux se familiarisent avec la nouveauté. L'influence de la ville ne tarde pas à s'y faire sentir :

Les p'tits loyers des troisièmes [étages] en ville ont commencé à aller au salon. Si fallait [offrir] moins qu'en ville ça irait mal ! C'était une mode, ça se faisait en ville, on se disait, on va faire pareil icit. Les familles s'tout l'temps orgueilleux un peu. En même temps, ça sauve ben d'l'ouvrage⁶⁸.

Le déplacement du lieu de l'exposition fait ressortir la participation de l'entrepreneur à la culture locale et, parallèlement, le rôle qu'il tient dans le changement culturel. Au sein des paroisses rurales, il ne dispose pas d'une salle d'exposition dans la première moitié des années 1950. Il partage même les réticences de sa clientèle pendant un temps : « yé t'a pas question que ça [la dépouille] vienne icit ! Pis l'monde non plus voulait pas », affirme un entrepreneur⁶⁹. Néanmoins, à compter des années 1950, les exigences du marché et l'influence qu'exercent les citadins sur une partie des familles ne leur laissent guère le choix. À l'image de leurs compétiteurs de la ville, ils se dotent les uns après les autres d'un salon funéraire. Encore hésitantes, les familles les consultent pour savoir « qu'est-ce quié mieux⁷⁰ ». Le « directeur de funérailles » se fait dès lors promoteur de la nouveauté qui au tournant des années 1960 s'inscrit pour de bon dans les usages⁷¹.

⁶⁶ E3.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ E2.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ Au cours d'une même semaine en 1958, deux dépouilles sont exposées dans le salon d'une entreprise de la Haute-Mauricie et trois dans des résidences privées. E1.

⁷¹ Dans notre échantillon, c'est-à-dire à Trois-Rivières, en Moyenne et en Haute-Mauricie, c'est à Saint-Étienne, en 1960, qu'a eu lieu la dernière exposition à la maison. Dans cette paroisse, c'est en 1967 qu'un premier résidant fut exposé dans un salon funéraire, tout juste aménagé par un entrepreneur de Saint-Boniface à qui revient toujours la prise en charge des défunts de Saint-Étienne. M14:1960.

En milieu rural, l'influence de l'entrepreneur est décisive. Elle repose sur un type de rapports avec sa clientèle, inconnu des entreprises urbaines, et qui situe son expertise et sa reconnaissance dans une dynamique sociale particulière. À Trois-Rivières, les employés de la maison funéraire sont connus et reconnus. En Moyenne et Haute-Mauricie, l'entrepreneur est un cousin, un ami ou un voisin que l'on rencontre pour discuter de politique, lui montrer sa nouvelle automobile, etc. Tous les dimanches il s'entretient avec l'un et l'autre devant l'église et chante parfois dans la chorale paroissiale, même lors d'un service funéraire. Il connaît généralement chacun des membres d'une famille, leurs goûts, leurs opinions et souvent même leur situation financière.

Ces rapports étroits qui subsistent entre l'entrepreneur et sa clientèle lui procurent une grande reconnaissance auprès des populations. Au Saguenay, les résistances vis-à-vis des soins thanatiques se sont véritablement estompées après que la dépouille d'un évêque et celles de quelques prêtres furent soumises à ce procédé pendant les années 1940⁷². En Haute-Mauricie, ce sont les conseils, mais aussi l'exemple donné par un « directeur de funérailles » qui assure à la salle d'exposition sa reconnaissance par la communauté. Ainsi, c'est seulement après que l'un des entrepreneurs interrogés ait exposé son père dans son propre salon funéraire que les familles commencent vraiment à l'utiliser à la fin des années 1950⁷³.

Dans les années 1960, l'habitude d'exposer au salon funéraire est devenue une pratique culturelle partagée par les deux terrains d'enquête. Elle traduit un changement profond qui rompt de façon significative avec ce qui se faisait auparavant. En l'adoptant, les familles situent l'exposition dans un cadre qui présente des limites et des possibilités inédites, ou du moins très différentes de celles que l'on retrouvait à la maison. D'un endroit familial et imprégné de sens par ceux qui se l'approprient au quotidien, cette séquence est transposée dans un lieu public.

⁷² Informations recueillies à la suite d'une entrevue réalisée par Gérard Bouchard auprès du premier « embaumeur » du Saguenay, M. Charles Caron. *Op. cit.*, p. 129.

⁷³ C'est même l'entrepreneur qui « embaume » son père, ayant été lui-même « directeur de funérailles ». E1.

Réaménagement d'un modèle

Lorsque l'exposition se déroule à la maison, c'est l'entrepreneur qui aménage la pièce mortuaire. Pour ce faire, il se rend à la résidence du défunt avec tout le matériel nécessaire⁷⁴ : un cercueil, un prie-Dieu, une petite table pour déposer les cartes funéraires et le registre, des crucifix, des chandeliers électriques, un crucifix sur pied « lumineux », une grande tenture noire « de 8 pieds de haut », ou un paravent noir, violet ou rouge vin décoré d'images pieuses et de crucifix, des fleurs et, parfois, la couronne mortuaire⁷⁵. De la tenture ou du paravent qui constitue la toile de fond de cette mise en scène du corps, chaque élément est disposé en plans successifs. Devant le crucifix sur pied se trouve le cercueil. Dans le couvercle ouvert de ce dernier, on place un crucifix. Parfois il s'en trouve également un autre fixé sur le dessus, retiré à la fin de l'exposition, ou juste avant l'inhumation, pour ensuite être conservé par la famille en souvenir du défunt. Il s'agit d'un « gros crucifix de tôle, beaucoup plus gros que ceux d'aujourd'hui » et que plusieurs témoins possèdent⁷⁶.

Le cercueil est entouré de chandeliers et de quelques fleurs. Au premier plan se trouvent le prie-Dieu et la petite table où sont posés les cartes mortuaires et le registre. Les rideaux sont finalement tirés pour plonger la pièce, le salon ou une chambre, dans l'obscurité. Avant l'avènement des soins thanatiques cette mesure devait favoriser la conservation du corps. En obstruant les fenêtres, on souhaitait maintenir une température qui soit la plus basse possible.

Une coutume veut également que les pieds du défunt se trouvent orientés vers la rue, que l'exposition se déroule à la maison ou au salon funéraire. Les témoins qui rapportent cet usage n'en connaissent pas la signification. À juste titre, une

⁷⁴ Même si dans notre échantillon aucun Trifluvien n'a été exposé à la maison, le récit de l'employé d'une maison funéraire montre que les habitudes sont sensiblement les mêmes qu'en milieu rural. E3.

⁷⁵ E1, E2, E3.

⁷⁶ M7:1946.

informatrice souligne que les bières contemporaines ne permettent pas nécessairement de satisfaire à cet usage. La position du cercueil relève bien plus de l'aménagement des lieux, le couvercle du cercueil n'ouvrant que d'un seul côté⁷⁷. Cette croyance doit sans doute avoir été conservée de la période où le corps était exposé « sur les planches ».

Les accessoires et les éléments décoratifs utilisés sont d'une grande homogénéité. D'une localité à l'autre, les tissus servant à décorer la chambre funéraire sont généralement noirs ou d'une couleur sombre, ornés d'une imagerie religieuse⁷⁸. Les appareils électriques et leur disposition dans la pièce mortuaire sont à peu de choses près les mêmes dans les deux terrains d'enquête. Il y a bien quelques différences, mais elles sont minimes et s'expliquent par les choix que font les entrepreneurs quant aux teintes des tissus, aux images et aux formules qui les parent.

L'attirail d'éléments décoratifs dont disposent les entreprises est donc semblable, et puise largement dans l'arsenal symbolique du catholicisme. Malgré la diversité de tailles ou de couleurs, les crucifix, le prie-Dieu, les évocations pieuses et les croix qui parent les tissus, transforment la pièce mortuaire en véritable chapelle. La présentation même de la dépouille, les mains croisées sur l'abdomen, un chapelet glissé entre les doigts, évoque la prière.

Dès que la chambre mortuaire est aménagée, l'usage veut que l'entrepreneur récite une prière avec tous ceux qui se trouvent déjà sur place. Il le fera aussi à la fin de l'exposition. Cette dernière peut avoir lieu en tout temps pendant la semaine mais doit se terminer avant le dimanche. Mettre une dépouille en terre « le jour du Seigneur [...] ça ne se faisait pas ». Du reste, certains croient que cela expose la famille endeuillée à des malchances dont le champ d'action reste imprécis⁷⁹.

⁷⁷ M10:1939.

⁷⁸ Marthe Taillon signale que c'est depuis le XIX^e siècle que le noir est associé à la mort et au deuil par la population en général. « Le corbillard hippomobile au Québec », Mémoire de maîtrise (ethnologie), École des Gradués, Université Laval, 1991, p. 59.

⁷⁹ « Y nous en ont faite accroire des choses ! » F5:1954.

L'événement réunit pendant trois jours, parents, amis, voisins, collègues de travail et connaissances. C'est l'occasion d'échanger des nouvelles de parents éloignés et de partager des repas. Leur préparation met à contribution les parents et parfois même le voisinage. En fin de soirée, tous se retrouvent généralement à la cuisine le temps de se détendre et de reprendre des forces avant d'entreprendre la veillée funèbre. Par petits groupes de deux à quatre personnes comptant habituellement un proche du défunt (père, mère, conjoint ou enfant) on prie, on récite le chapelet et on s'amuse aussi⁸⁰. « La nuit, il y avait réveillon » comme l'a déjà rapporté Édouard-Zotique Massicotte⁸¹.

Pendant toute la durée de l'exposition, le chapelet est récité à intervalles réguliers : toutes les heures, aux deux heures ou aux trois heures. L'initiative peut revenir à quiconque est présent, mais le plus souvent à un religieux ou à une religieuse, ami ou membre de la famille⁸². Pour certains, il s'agit d'un geste de piété alors que pour d'autres, c'est surtout un moyen efficace de briser « les temps creux », une atmosphère de frivolité ou un peu trop endormante⁸³. Chacun se plie à l'usage, agenouillé ou debout, et récite les « litanies » qui ponctuent chaque dizaine : « Que les âmes des fidèles défunts reposent en paix. Pour le repos de nos âmes défuntes... Seigneur, préservez-nous des enfers...⁸⁴ »

Avec le salon funéraire, un nouveau cadre est donné à l'exposition. À la maison, la mise en scène du corps fait largement appel aux symboles religieux et crée une atmosphère funèbre, voire sacrée, dans l'espace domestique. Elle établit clairement une rupture vis-à-vis de la quotidienneté et de la familiarité des lieux. En utilisant progressivement le salon funéraire, les familles choisissent une nouvelle façon, plus commode, de produire cette coupure.

⁸⁰ La dépouille ne doit jamais rester seule mais aucun des témoins ne sait pourquoi.

⁸¹ Édouard-Zotique Massicotte, « Les cérémonies de la mort au temps passé », *Bulletin des recherches historiques*, 30, 5 (mai 1924), p. 153.

⁸² Il s'agit parfois d'une paroissienne d'un âge avancée qui se présente à toutes les funérailles de la paroisse où elle habite. E1.

⁸³ M10:1939.

⁸⁴ F9:1959, M2:1978.

Les tissus noirs et l'éclairage diffus ne trouvent plus nécessairement leur raison d'être⁸⁵. Les entrepreneurs optent plutôt pour une décoration sobre, devant créer une ambiance apaisante. Devenant peu à peu inhérents à l'exposition, les arrangements floraux disposés autour du cercueil contribuent à produire cet effet. Car, bien que les familles les estiment généralement superflus, ils sont plus imposants et on en retrouve en plus grand nombre qu'à la maison⁸⁶. Il arrive même, depuis les années 1990, que certaines familles leur attribuent une valeur symbolique. Lors de l'exposition d'une résidante de Saint-Roch en 1994, tous les petits enfants de la défunte déposent chacun une rose dans le cercueil⁸⁷. De même, six corbeilles de fleurs, une par enfant, entourent le cercueil d'une Trifluvienne en 1997⁸⁸.

Quant aux objets religieux, ils restent présents, en moins grand nombre et plus discrets, habituellement concentrés dans l'espace restreint du cercueil (le crucifix dans le couvercle, le chapelet entre les doigts du défunt, le prie-Dieu devant le cercueil, parfois un crucifix sur pieds derrière, etc.). Ces objets religieux représentent-ils un élément résiduel conservé - dans une certaine mesure par l'entreprise funéraire - de la coutume d'exposer au domicile familial ? Faut-il alors voir une perte de symbolique dans cette contextualisation de la mort ramenée à sa plus simple expression ? S'agit-il d'une déritualisation qui, comme le pense Louis-Vincent Thomas, est le symptôme d'une volonté collective de nier la mort ?

Le changement doit plutôt être attribué à la transformation d'un champ d'expression en fonction du nouvel environnement qui lui est donné. On a déjà vu que le salon funéraire devient le décor de l'exposition et que la présentation de la dépouille y acquiert une importance inédite. Cette forme originale, qui au début des années 1960 a supplanté celle que prévoyait l'usage, entraîne également des

⁸⁵ Il est d'ailleurs inutile de déplacer les meubles pour faire entrer le cercueil. L'espace est dégagé et il en reste d'ailleurs suffisamment pour les autres invités qui disposent au besoin de sofas pour se reposer.

⁸⁶ Certaines invitent quiconque souhaite offrir des fleurs à convertir les sommes prévues pour « faire chanter une messe » pour l'âme du défunt avant les années 1960-1970. Dans les années suivantes, on suggère plutôt de faire des dons aux hôpitaux ou aux fondations de recherche médicales.

⁸⁷ F22:1994.

⁸⁸ Épouse d'un commis décédé en 1964. M12:1964.

changements d'une toute autre nature. La coutume d'exposer une dépouille c'est beaucoup plus qu'une mise en scène de la mort. Il s'agit d'un événement réglé et rythmé par plusieurs autres habitudes. Pour des raisons de commodité, les familles adoptent le salon funéraire. Ce faisant, le nouveau cadre donné à la coutume lui impose une dynamique nouvelle. Car transposé dans ce contexte inédit, l'équilibre de tous éléments qui donnent corps à l'exposition au domicile familial se brise. Des composantes se maintiennent, certaines sont abandonnées, d'autres changent ou sont remplacées.

Dans le cadre familial de la maison, l'exposition prend des allures de fête familiale que des prières fréquentes et ponctuelles contribuent à contenir. Or, la coutume de préparer des repas pour nourrir tous les invités peut difficilement être transposée dans le salon funéraire⁸⁹. Aussi, les milieux ruraux l'abandonnent dès qu'ils commencent à utiliser la salle d'exposition à la toute fin des années 1950. Les Trifluviens qui tentent pour un temps d'adapter les habitudes de la maison à ce nouveau contexte, apportent des victuailles en fin de soirée jusqu'à la seconde moitié des années 1950⁹⁰. Quant au chapelet, il est de moins en moins récité dans les deux terrains d'enquête⁹¹. La nouvelle réalité religieuse qui se dessine progressivement après les années 1960 dans l'ensemble de la société québécoise prévaut également dans la salle d'exposition.

À la disparition de ces deux composantes de l'exposition s'ajoute également l'abandon de la veillée funèbre au tournant des années 1960. Depuis la décennie précédente, les entrepreneurs cherchent à introduire un horaire de visite adapté au

⁸⁹ Les entreprises n'ont jamais offert de nourriture, si ce n'est du café et parfois les produits d'une machine distributrice placée à l'écart de la salle d'exposition.

⁹⁰ M3:1955, E3.

⁹¹ Entre 1993 et 1998, le chapelet n'a été récité qu'une seule fois sur l'ensemble des expositions auxquelles a assisté un curé qui dessert plusieurs paroisses de la Haute-Mauricie. Généralement, on se contente de « dire une dizaine ». Et il ne viendrait d'ailleurs à personne l'idée d'entreprendre une prière sans le consentement de la famille. Lorsque le chapelet est récité, ce sont les proches du défunt qui habituellement en formulent le souhait, le plus souvent soucieux de respecter les croyances du défunt.

caractère public du salon funéraire⁹². Or, la possibilité de prendre quelques heures de repos en fin de soirée n'est pas sans déplaire aux familles⁹³. D'ailleurs, l'entrepreneur qui ne manque pas d'utiliser cet argument rencontre peu de résistances. Il applique parfois même son horaire à des expositions qui se déroulent à la maison⁹⁴.

À Trois-Rivières, le changement survient véritablement dans la seconde moitié des années 1950 lorsque les proches cessent de veiller le corps dans la salle d'exposition⁹⁵. En milieu rural, les familles l'abandonnent aussitôt qu'elles adoptent le salon funéraire à la toute fin de cette décennie : « les gens n'ont jamais veillé le corps icit. À 10h c'tait fini. La nuite, y'a rien que des conteux d'histoires », rapporte un entrepreneur⁹⁶.

La rigidité du cadre donné à l'exposition au salon funéraire circonscrit de façon significative le champ d'expression possible. Soumises à ces règles qui dictent les comportements dans un endroit public, les sociabilités se réduisent à un ensemble de formalités. Ainsi, les proches sont habituellement regroupés près du cercueil, ou alignés à l'entrée de la salle, pour être facilement identifiés par les visiteurs (parents, amis, collègues de travail et connaissances). Toutes ces personnes sont contraintes de se présenter au même moment, selon l'horaire que prévoit l'entreprise⁹⁷. Après avoir transmis leurs condoléances d'une poignée de mains et de quelques formules

⁹² À Saint-Étienne, c'est en 1960 qu'a lieu la première exposition où le corps n'est pas veillé pendant la nuit. Un voisin, l'ami du défunt, ne se présente pas du tout à l'exposition. Cependant, il demeure sur la « galerie pour veiller le corps » et ne rentre chez lui que pour manger, se laver, etc. De l'endroit où il se tient, il peut voir une partie du cercueil par la fenêtre. M14:1960.

⁹³ Les témoins qui conservent un souvenir de l'habitude d'exposer une dépouille à la maison estiment toujours que le passage vers le salon funéraire fut bénéfique : « c't'une bonne chose ». F20:1948.

⁹⁴ Seuls les proches restent alors auprès du défunt pendant la nuit, le « directeur de funérailles » se présentant au domicile familial pour inviter les gens à quitter les lieux et à ne revenir que le lendemain matin. E1, E3. À Saint-Étienne par exemple, les visiteurs se présentent à la résidence familiale entre 10h et 22h en évitant l'heure des repas. C'est l'entrepreneur qui propose cet horaire « pour imiter les salons funéraires », selon l'informatrice. La famille ne s'y oppose pas, heureuse de pouvoir se reposer la nuit. M14:1960.

⁹⁵ Lorsque les premières familles utilisent le salon funéraire, les visiteurs « prennent un coup » et les employés trouvent parfois des bouteilles sur les lieux le lendemain. E3.

⁹⁶ E2.

⁹⁷ L'utilisation de l'automobile s'étant généralisée, les distances ne posent plus les mêmes problèmes que par le passé. Les parents qui habitent à l'extérieur de la région peuvent sans difficulté faire un voyage et n'ont pas à être hébergés chez les proches du défunt.

stéréotypées, ils se joignent à l'assistance répartie en petits groupes. Ils échangent un peu puis quittent les lieux avant même que l'exposition soit terminée, ou à la fin, après que la prière d'usage ait été récitée par l'employé funéraire. Ce dernier s'enquiert alors auprès de la famille si elle désire conserver un souvenir du défunt avant que le couvercle ne soit fermé⁹⁸.

Le déplacement du lieu d'exposition s'est donc effectué au prix des usages qui donnaient à la coutume son caractère festif et familial. Au salon funéraire on ne retrouve plus cette dynamique particulière qui devait sans doute contribuer à atténuer la charge émotive générée par le décès d'un proche. Il y a certainement là une explication à la contraction significative de la période d'exposition, qui de trois jours au cours des années 1940, passe à deux jours, à une journée et demie, et même à une seule journée à compter des années 1990⁹⁹. Il faut également y voir une raison possible au développement de deux nouvelles habitudes : l'utilisation d'un registre et la réception donnée après les obsèques.

Comme la période des visites se trouve concentrée sur quelques heures, les proches qui en peu de temps voient défiler de nombreux visages apprécient que chacun laisse une marque de son passage. Si certains offrent des fleurs ou une carte de vœux, tous sont invités à signer un registre : un moyen efficace de « savoir qui est venu¹⁰⁰ ». De même, et peut-être plus significatif encore, les familles des milieux ruraux et urbains ont pris l'habitude depuis les années 1960 de se réunir chez l'un ou

⁹⁸ Même si les témoins rapportent l'existence de cette pratique depuis le début de la période, dans notre échantillon les familles n'ont pas conservé de reliques provenant du défunt (une mèche de cheveux par exemple). Il est d'usage en revanche de conserver des objets personnels comme une montre, l'alliance ou le chapelet que l'on retire habituellement lors de la préparation du corps. L'entrepreneur rappelle cette possibilité à la famille avant de fermer le cercueil à la fin de l'exposition. Certaines réclament alors le crucifix qui est à l'intérieur. E1, E2, E3.

⁹⁹ À Moncton, le délai entre la mort et l'ensevelissement s'accroît progressivement entre 1880 et 1914 pour généralement passer de une journée à deux ou trois jours. Selon Roy Bourgeois, *op. cit.*, p. 223, ce constat s'explique par le recours croissant à « l'embaumement ». Certains témoins signalent qu'un nombre croissant d'individus ne désirent tout simplement pas être exposés après leur mort.

¹⁰⁰ M2: 1978.

l'autre après les obsèques¹⁰¹. Souvent, la réunion est précédée d'une réception à laquelle sont conviés tous ceux qui ont assisté aux funérailles. Pour l'occasion, la famille loue généralement une salle paroissiale et sollicite les services d'un traiteur¹⁰².

Dès le début de la période étudiée, d'importants changements surviennent sur le plan des sensibilités. La plupart des usages qui donnaient corps à l'exposition au domicile familial commencent alors à être perçus comme autant de problèmes et de tâches inappropriés dans les circonstances du décès d'un proche. En offrant le recours aux soins thanatiques et l'utilisation du salon funéraire aux familles, les entrepreneurs leur proposent des moyens permettant de solutionner ou d'éliminer ces difficultés. Profit pour les uns, commodité pour les autres, chacun y trouve son compte. Il reste néanmoins que cette nouvelle forme donnée à la présentation de la dépouille rompt significativement avec ce qui se faisait auparavant. Une sorte de bricolage rituel intervient alors de manière à établir une dynamique et un équilibre adaptés au nouveau contexte de l'exposition.

Tous les changements qui découlent de ce réaménagement montrent l'ascendant qu'exerce l'entreprise funéraire sur le rituel. Nous verrons dans le chapitre suivant que cette intrusion dans la sphère des usages coutumiers rejoint également celle des cérémonies religieuses.

¹⁰¹ Si les plus proches parents se retrouvent également à la maison pour un petit goûter lorsque l'exposition se déroule dans la résidence privée, c'est simplement parce que les funérailles se terminaient à l'heure du dîner. Sinon, il n'était pas question de recevoir après trois jours où la maison est bondée de gens. M10:1939, F6:1949.

¹⁰² Certaines maisons funéraires offrent une salle et se chargent même de prendre une entente avec le traiteur. M1:1996.

CHAPITRE IV :

LES FUNÉRAILLES RELIGIEUSES

Les funérailles religieuses

À compter des années 1960, les rites institués par l'Église catholique sont complètement révisés. Les funérailles religieuses n'échappent pas à cette réforme par laquelle l'Église tente de s'adapter à une société qui se sécularise. De manière générale, l'entreprise obtient le peu de succès qu'on lui connaît, sauf en ce qui concerne les funérailles religieuses : le service funéraire et l'inhumation dans un cimetière catholique. Encore en 1998, ce sont toujours des séquences religieuses qui concluent ce parcours débutant avec le décès d'un individu. La « célébration liturgique est le sommet des funérailles chrétiennes » comme on peut le lire dans les *Mandements des évêques de Trois-Rivières* en 1995¹. Parallèlement, l'entreprise funéraire maintient un champ d'intervention significatif, aussi bien sur le plan des usages religieux que des coutumes, comme celle de former un cortège funèbre.

1. Le cortège funèbre

Le défilé

Le transport de la dépouille entre le lieu de l'exposition, l'église et le cimetière est l'occasion d'un défilé solennel déjà rapporté par plusieurs auteurs². Cette habitude s'est maintenue dans les milieux ruraux et urbains de la Mauricie depuis le début de la période étudiée. Plus qu'une simple nécessité relative au transport de la dépouille entre les différents lieux du rituel, certains récits témoignent d'un attachement réel à cette coutume. Ainsi, les proches d'un résident de Saint-Roch décédé en 1976 conservent un souvenir impérissable du cortège funèbre : « c'était

¹ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 33, 1995, p. 356.

² Voir Marthe Taillon, « Le corbillard hippomobile au Québec », *Mémoire de maîtrise (ethnologie)*, École des Gradués, Université Laval, 1991, 205 p. Du même auteur « Les corbillards », *Continuité*, 49 (hiver-printemps 1991), p. 38-40. Serge Gagnon, *Mourir hier et aujourd'hui. De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort techniciée dans la cité sans Dieu*, Sainte-Foy, PUL, 1987, p. 39-40.

beau, c'était comme un hommage que toutes les autos s'arrêtent pour le cortège³ ». De même, une famille de Mattawin demande au célébrant d'inviter tous ceux qui sont présents à demeurer assis après la cérémonie, le temps que les employés emportent le corps. Ce dernier doit être incinéré à l'extérieur de la région et les proches ne peuvent imaginer que l'assemblée puisse quitter l'église sans s'engager derrière le corbillard, sur la route du cimetière⁴.

Cette coutume de former un cortège funèbre après l'exposition et la cérémonie religieuse conserve une structure simple qui demeure sensiblement la même depuis 1945. La dépouille est toujours placée à bord d'un corbillard, de façon à ce que « les pieds passent toujours devant⁵ ». Derrière le véhicule se forme une colonne au sein de laquelle évoluent, à pied ou en automobile comme nous le verrons plus loin, les proches et de façon plus ou moins ordonnée, les amis, les voisins, les collègues de travail et les connaissances. Généralement, aucun prêtre ne se joint au cortège, sauf s'il s'agit d'un parent ou d'un ami de la famille.

Abandonnée par les citadins dès le début de la période étudiée⁶, la coutume de porter une croix devant le cortège s'est maintenue jusque dans la décennie suivante dans les paroisses rurales⁷. Selon Josée Malnor, cette pratique avait une fonction bien précise. La croix emmenée avec le cercueil devait servir de monument funéraire pour

³ M21:1976. Selon l'un des professionnels interrogés (E3), à Trois-Rivières dans les années 1940-1950, des curieuses qu'il qualifie de « vieilles filles » sortent dans la rue pour regarder les défilés. Parfois, elles s'y joignent pour assister au service.

⁴ M13:1998.

⁵ Pour une raison qu'ignorent tous les témoins, les pieds passent toujours devant : à l'entrée et à la sortie de l'église et à l'entrée du cimetière. Si on associe cette coutume à celle d'exposer le corps les pieds orientés vers la rue, comme on l'a vu au chapitre précédent, le défunt paraît franchir par lui-même, à la manière d'un vivant, chacune des étapes du rituel. La première est l'exposition, un dernier séjour parmi les siens avant de prendre la route du cimetière.

⁶ Bien qu'aucun témoin ne rapporte cette pratique, un employé d'une maison funéraire trifluvienne affirme que les membres de la Bonne mort portent parfois une croix devant le corbillard à Trois-Rivières au cours des années 1940. Au tournant des années 1960, il s'agit plutôt des Chevaliers de Colomb. E3.

⁷ Dans la paroisse de Saint-Joseph, un porteur de croix marche devant le cortège au cours des années 1940-1950. F8:1943, M7:1946. Dans d'autres paroisses une croix est fixée à l'arrière du corbillard, comme ce fut le cas après le décès d'une résidente de Lac-à-Beauce en 1949. F6:1949.

marquer le lieu d'inhumation⁸. Il y a toutefois lieu de croire que cet usage fut institué par l'Église, sinon qu'elle tenta de le récupérer. Au XIX^e siècle, la coutume de porter une croix devant le cortège fait l'objet d'un interdit qui s'applique dans le diocèse de Montréal à ceux qui ne respectent pas les règles établies à l'endroit de l'utilisation d'un corbillard⁹.

La levée du corps est une pratique qui consistait, comme le rapporte Édouard-Zotique Massicotte en 1924, à clouer le couvercle du cercueil sur la route de l'église¹⁰. Le prêtre venait alors à la rencontre du cortège pour faire les prières d'usage, ce qui au XIX^e siècle soulevait différents problèmes. Jusqu'à quelle distance de l'église le curé pouvait-il se déplacer pour faire la levée du corps¹¹ ? Au début de la période étudiée cette question est presque partout résolue¹². La levée du corps, telle qu'elle se pratiquait au siècle dernier, n'est plus en usage dans les milieux ruraux et urbains. Elle fut intégrée au service funèbre, le célébrant se rendant à l'arrière de l'église lorsqu'arrive le cercueil pour bénir le corps avant le début de l'office¹³.

Les services de l'entreprise funéraire

La généralisation du corbillard hippomobile au XIX^e siècle s'explique par les problèmes liés aux distances entre la résidence et le cimetière à la ville, entre la résidence et l'église en milieu rural¹⁴. D'abord propriété des fabriques qui mettent le

⁸ « La mort et le salut des défunts à Tête-à-la-Baleine », *Recherches sociographiques*, 11, 1-2 (janvier-août 1970), p. 156.

⁹ Marthe Taillon, *op. cit.*, 1991, p. 18.

¹⁰ « Les cérémonies de la mort au temps passé », *Bulletin des recherches historiques*, 30, 5 (mai 1924), p. 153.

¹¹ Comme le rapporte Serge Gagnon, des disputes éclatent parfois entre les paroissiens et le curé. Celui-ci refuse, par exemple, de se déplacer sur une trop grande distance parce qu'il lui faut par la suite regagner l'église et se préparer pour l'office avant l'arrivée du cortège. *Op. cit.* p. 40-42.

¹² La levée du corps semble toujours en usage dans la paroisse de Saint-Joseph au cours des années 1940. Mais si le prêtre vient accueillir le cercueil avant qu'il n'arrive à l'église, le couvercle de ce dernier n'a pas à être cloué. F8:1943, M7:1946.

¹³ Cet accueil de la dépouille à l'église est la levée du corps. C'est ainsi que cet usage est nommé dans les mandements des évêques en 1942 (*Op. cit.*, p. 394) et c'est aussi de cette façon que plusieurs témoins la désignent.

¹⁴ Marthe Taillon, « Le corbillard hippomobile au Québec », Mémoire de maîtrise (ethnologie), École des Gradués, Université Laval, 1991, p. 16.

véhicule à la disposition des paroissiens, c'est ensuite l'entrepreneur qui prend progressivement le relais de la paroisse « pour tout ce qui concerne le transport des défunts¹⁵. » En Mauricie, depuis 1945, les entreprises offrent différents services qui dépassent celui du transport de la dépouille. Elles voient à l'organisation du cortège, fournissent le corbillard mais aussi d'autres véhicules pour le transport des membres de la famille¹⁶. D'un milieu à l'autre, ces services sont sensiblement les mêmes et se caractérisent par l'abandon des véhicules de couleur noire. Selon un des entrepreneurs interrogés, « c'était toujours noir jusqu'à peu près aux années 1970¹⁷ », alors que dans les décennies suivantes, les entreprises disposent de flottes d'automobiles bourgognes, grises, bleues et même blanches. Autre symptôme d'une volonté de nier la mort ? Marthe Taillon rappelle que « [b]ien avant le noir, la préférence des gens allait au rouge, au brun, au gris, mais surtout au blanc pour marquer le deuil. En fait, le blanc est la plus ancienne couleur funéraire¹⁸. »

Les services offerts par les entreprises sont donc semblables, mais les familles établies dans les deux terrains d'enquête ont développé des habitudes différentes, relatives aux particularités de l'habitat¹⁹. En ce qui a trait au transport du cercueil, les entrepreneurs utilisent toujours un corbillard motorisé depuis le début de la période à Trois-Rivières²⁰. En Haute-Mauricie, jusqu'aux années 1950, l'état des routes en hiver nécessite souvent l'utilisation d'un corbillard hippomobile, ou plus fréquemment, d'un véhicule motorisé adapté à cette saison²¹. Par exemple, lors des obsèques d'un résidant de Saint-Joseph en 1946, un « snowmobile » fournit par l'entrepreneur tire jusqu'à l'église « un petit sleight d'la même hauteur et d'la même

¹⁵ Marthe Taillon, *op. cit.*, p. 39.

¹⁶ Au cours des années 1940, une maison funéraire trifluvienne réserve même des taxis pour toutes personnes qui souhaitent suivre le cortège. L'employé interrogé affirme que peu de gens possèdent alors une automobile. Par conséquent cette stratégie bénéficiait d'une grande popularité. Ce service ne semble jamais avoir été offert en milieu rural. E1, E2, E3.

¹⁷ E3.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 60.

¹⁹ Dans l'un et l'autre des terrains d'enquête, les employés des entreprises funéraires assurent le contrôle de la circulation sur la route qu'emprunte le cortège funèbre. Dans les milieux ruraux, les entreprises utilisent à cette fin une camionnette flanquée de gyrophares. M21:1976, F22:1994.

²⁰ Les premiers corbillards motorisés apparaissent au Québec entre 1900 et 1920 selon Marthe Taillon. *Op. cit.*, p. 20.

²¹ E2.

longueur qu'la tombe²² ». Le cercueil y est placé et retenu de chaque côté par « deux p'tites échelles. »

En plus du corbillard, les entreprises mettent aussi à la disposition de leurs clients des « voitures de courtoisie » réservées aux proches du défunt²³. L'usage veut habituellement que l'époux, ou l'épouse du défunt, accompagné de l'ainé prennent place à bord de l'automobile qui suit immédiatement le corbillard. Les autres proches (enfants, frères, sœurs, etc.) utilisent la seconde et parfois la troisième automobile²⁴, « dans l'même ordre que la notice nécrologique » de préciser l'un des entrepreneurs interrogés²⁵. Cette répartition entraîne parfois du mécontentement, certains jugeant plus à propos de se trouver dans la première voiture. Dans les années 1990, « les familles sont susceptibles un peu²⁶ ».

Comme pour le corbillard, une différence apparaît dans l'utilisation que font les milieux ruraux et urbains de ces « voitures de courtoisie ». À Trois-Rivières, les proches du défunt y prennent place pour se rendre à l'église et, ensuite, pour aller à l'un des deux cimetières catholiques situés sur le deuxième coteau de la ville, à près d'un kilomètre de l'église paroissiale la plus proche. Jusqu'aux années 1960, il arrive parfois que la distance qui sépare l'entreprise et l'église permette aux proches de marcher derrière le corbillard. Toutefois, avec le nombre croissant d'automobiles, cette habitude paraît trop contraignante. Après la cérémonie religieuse, les gens doivent revenir au salon funéraire pour récupérer leur véhicule avant de se rendre au cimetière²⁷.

²² M7:1946.

²³ Les entreprises ont également offert l'utilisation d'un véhicule adapté au transport des fleurs : un « landau à fleurs ». À Trois-Rivières, « c'est la mode » au cours des années 1940, mais elle est rapidement délaissée selon l'ancien employé interrogé (E3). Même chose en Haute-Mauricie où, avant d'acheter ou de louer ce véhicule, les entrepreneurs placent parfois les fleurs sur une installation de bois fixée de chaque côté du corbillard, « près du vitré » ou à l'arrière sur « un panneau horizontal » (E1, E2). Aucun des témoins ne rapporte le recours à ce service. De manière générale, les fleurs sont chargées dans le corbillard ou dans une camionnette.

²⁴ E3. Les entreprises possèdent en moyenne de deux à six de ces automobiles luxueuses et assorties au corbillard de par leur couleur et leur modèle. Le service de chauffeur est inclus.

²⁵ E1.

²⁶ E2.

²⁷ E3.

Dans les milieux ruraux, où l'exposition se déroule toujours à la maison au cours des années 1950, il arrive parfois que les gens s'engagent sur la route de l'église et du cimetière paroissial à pied derrière le corbillard, lorsqu'ils habitent le village par exemple. Mais dès que l'exposition au salon funéraire se généralise à compter des années 1960, cette coutume est abandonnée dans les localités riveraines du Saint-Maurice. Car la salle d'exposition étant située à l'extérieur de la paroisse, les distances et les obstacles naturels rendent nécessaire l'utilisation de l'automobile. Dans les localités où l'on retrouve un salon funéraire, les familles préfèrent également se déplacer avec leur véhicule. À Sainte-Thècle, par exemple, les gens ne veulent plus marcher « à cause des côtes » précise un entrepreneur²⁸. Mais puisque le cimetière est généralement peu éloigné de l'église, les familles conservent l'habitude de marcher pour s'y rendre.

Les différences qui ressortent entre les deux terrains d'enquête à l'endroit du cortège funèbre, et qui subsistent encore dans les années 1990, s'expliquent par les contraintes du milieu : la localisation de la salle d'exposition, celle du cimetière, etc. Mais dans les paroisses rurales comme urbaines, le rôle de l'entreprise funéraire dans l'évolution de cette coutume depuis 1945 est indéniable. Dans une moindre mesure, son intervention dans les rites religieux s'avère également significative.

²⁸ E2.

2. Le service funéraire

Réaménagement d'un rite

Comme pour l'exposition de la dépouille, le service funéraire et le service anniversaire sont demeurés inscrits dans les usages des milieux ruraux et urbains de la Mauricie depuis 1945. « C'est d'même », il faut « passer à l'église » avant d'être inhumé²⁹. Habituellement, la cérémonie a lieu dans la paroisse où résidait le défunt³⁰. Parfois, lorsqu'il s'agit d'une femme, mariée ou veuve, elle se tient plutôt dans sa paroisse natale, selon le souhait de sa famille³¹.

À partir des années 1960, d'importantes modifications furent apportées au déroulement du service religieux. L'Église catholique entreprend alors une révision des rites dont elle est dépositaire. Elle souhaite ainsi répondre à la nouvelle orientation donnée à la pastorale pour s'adapter aux réalités de l'époque. À l'endroit du service funéraire, les visées de l'épiscopat sont présentées en ces termes dans une lettre pastorale adressée au clergé du diocèse de Trois-Rivières en 1968 : « [en] insistant sur le caractère pascal des funérailles chrétiennes, le nouveau rituel rejoint par là le désir fondamental de Vatican II [...]»³² Plus qu'une « simple modification de rubriques [il] exprime un changement de mentalité, un esprit nouveau³³. » C'est donc à une toute autre cérémonie qu'assiste l'assemblée à la fin des années 1960.

²⁹ M4:1980.

³⁰ À la mission de Mattawin, il faut attendre 1958 pour qu'une chapelle soit construite. Auparavant, le prêtre desservant ne s'y rend environ qu'une fois par mois célébrer la « mission », les mariages et la première communion. Les populations ont donc pris l'habitude de se rendre dans l'une des paroisses voisines. F6:1949.

³¹ F5:1954, M4:1980.

³² *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 26-27, 1968, p. 367.

³³ Idem.

La messe officiée en français et face aux fidèles est beaucoup moins longue et plus souple qu'auparavant³⁴. On peut lire ce qui suit dans une lettre pastorale datée de 1964 : les « rites seront simplifiés, allégés des répétitions inutiles ; ils seront plus adaptés, plus faciles à comprendre [...] »³⁵ » Alors que les textes liturgiques étaient fixés avec précision, l'officiant peut dorénavant choisir les lectures en fonction de l'assemblée³⁶. Cette assemblée est beaucoup plus disparate dans les années 1990 puisque les « obsèques amènent à l'église bien des fidèles [...] mais aussi nombre de personnes distantes de la pratique religieuse, voire de la foi³⁷. » On s'en doute, le choix des lectures doit néanmoins rencontrer certaines exigences que rappelle l'évêque aux curés en 1995, même si la « liturgie des défunts est ouverte à la créativité ; elle n'est pas pour autant un lieu de fantaisie et d'originalité³⁸ ».

En accord avec cet *esprit nouveau* insufflé aux funérailles religieuses, l'une des premières modifications apportées au rite est l'abandon des tentures funèbres. Décorations jusqu'alors utilisées dans toutes les églises, elles sont semblables d'une paroisse à l'autre et contribuent à créer une atmosphère sombre et macabre. Des banderoles violettes, noires et dorées sont fixées aux colonnes, de même de petits rubans assortis ornent le côté extérieur des bancs le long de l'allée centrale. Parfois les fenêtres sont obstruées avec des tissus noirs. Ailleurs il s'agit plutôt de « panneaux noirs avec des franges³⁹ ». L'autel est recouverte d'une nappe noire alors qu'un tissu noir est placé sur la « balustre », ou la « balustrade ». Dans certaines

³⁴ Les principaux changements apportés à la liturgie sont présentés dans une lettre pastorale parue en 1964. *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 10, 1964, p. 297-361.

³⁵ *Op. cit.*, 10, 1964, p. 298. Dans une paroisse de la Haute-Mauricie, il est d'usage depuis les années 1950 de remettre un petit document qui « ressemble à un missel ». À l'intérieur on retrouve une description de la cérémonie de même que toutes les prières. Les familles, encore aujourd'hui, le conservent après les funérailles. F6:1949.

³⁶ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 26-27, 1968, p. 363.

³⁷ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 33, 1995, p. 356.

³⁸ *Op. cit.*, 33, 1995, p. 355.

³⁹ E1.

paroisses, une grande banderole sur laquelle est inscrit « quelque chose qui fait penser à la mort » est également tendue à l'avant de l'église⁴⁰.

Les curés du diocèse sont invités dès les années 1940 à réduire ces décorations de manière à ce que l'on n'ait pas, selon l'expression de l'évêque, « l'impression qu'on est enfermé dans un caveau⁴¹. » Or, le résultat n'est pas celui escompté. Les éléments décoratifs produisent sur les populations urbaines et rurales l'effet que l'on souhaite précisément éviter : « tout était noir comme dans une tombe » de dire un témoin⁴². Surtout que l'assemblée se fonde dans ce décor, l'usage voulant que chacun porte des vêtements noirs pour l'occasion : une robe et un chapeau pour les femmes, une veste, une cravate, un ruban sur le chapeau, un carré de tissu cousu à la manche ou un brassard autour du bras pour les hommes. À l'église, le respect de la coutume est assuré par la pression sociale. « Les gens étaient tous en noir [...] on était mal vu sinon⁴³. » Mais depuis que cette coutume a commencé à se relâcher dans les années 1960, une tenue sobre et d'une couleur qui ne soit pas trop criarde est généralement considérée comme convenable et respectueuse.

À partir de la fin des années 1960, la plus grande souplesse du rite permet peu à peu aux familles d'intervenir dans son déroulement. Auparavant, « c'était pas la mode » selon un témoin alors qu'un autre explique plutôt la rigidité du rite par le fait que « les laïcs [n'avaient] pas le droit d'aller dans le chœur⁴⁴ ». Seule la musique, qui occupe une place importante dans la cérémonie depuis 1945, donne la possibilité aux proches d'investir la cérémonie d'une signification particulière⁴⁵. Surtout en Haute-

⁴⁰ Idem.

⁴¹ «La simplicité, la sobriété, le bon goût artistique doivent suppléer à l'abondance des tentures noires. » *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 2, 1942, p. 376.

⁴² M3:1955.

⁴³ E3.

⁴⁴ F15:1945, M10:1939.

⁴⁵ En 1942, une lettre pastorale invite les curés à ne pas laisser les parents et les amis organiser le chant. Il leur faut contrôler les pièces et voir à la discipline dans le chœur. *Op. cit.*, 2, 1942, p. 374.

Mauricie, où encore en 1998, « c'est un honneur » de prêter sa voix à la chorale lors des funérailles⁴⁶.

Depuis la fin des années 1960, cet espace restreint dans lequel s'expriment les laïcs ne se réduit plus seulement au volet musical de la cérémonie, lui-même devenu moins contraignant⁴⁷. Progressivement, les familles des milieux ruraux et urbains prennent l'habitude d'intervenir dans le choix des lectures et des intentions de prières. À partir des années 1990, cette participation devient usuelle, tout comme l'habitude de lire les textes choisis pendant l'office ou de rendre verbalement hommage au défunt. « Il n'y a plus de classe [de service]. Ce qui fait la différence, c'est l'implication de la famille » rapporte un prêtre de la Haute-Mauricie⁴⁸.

Ce réaménagement du culte s'est accompagné de la suppression progressive de tous les éléments qui instituent une distinction sociale. À ce chapitre, la vision de l'Église a radicalement changé depuis le concile de Vatican II. On est loin de ce que l'on pouvait encore lire dans une lettre pastorale rédigée en 1942 :

[...] si l'Église met plus d'apparat extérieur aux mariages et aux sépultures des paroissiens plus fortunés, en retour de leurs offrandes plus généreuses, de son côté Elle tient à accorder aux pauvres comme aux riches les mêmes bienfaits spirituels [...]⁴⁹

Dans la foulée des changements apportés par Vatican II, les choses apparaissent à l'Église sous un tout autre jour. En 1942, le tarif pour un service funéraire est relatif à sept classes : réservées (A et B), classe spéciale, première, deuxième, troisième, quatrième et cinquième classes, de la plus pompeuse à la plus humble. « Il y avait [...] trois sortes de chœur de chant, l'orgue et le petit orgue » de

⁴⁶ Tous les récits recueillis témoignent d'un attachement particulier à la musique, toujours évoqué pour rendre compte de la beauté de la cérémonie. Les choristes et l'organiste sont des bénévoles en Haute-Mauricie. À Trois-Rivières, des musiciens rémunérés proposent leur service dans chaque paroisse. M13:1998.

⁴⁷ Depuis les années 1990, il est possible de puiser dans un répertoire de musique populaire. Bien entendu les pièces doivent être approuvées par le curé. En Haute-Mauricie, les familles demandent de plus en plus de pièces de musiques spécifiques. À Trois-Rivières, elles apportent même des cassettes. M13:1998.

⁴⁸ M13:1998.

⁴⁹ *Op. cit.*, 2, 1942, p. 372.

préciser l'employé d'une maison funéraire trifluvienne⁵⁰. Or, à compter des années 1970, ce type de distinction tend peu à peu à être délaissé. En 1975, le « triple tarif est fixé à \$75,00, \$100,00 et \$150,00 [...] » alors que dans la décennie suivante, il n'y a plus qu'un seul tarif⁵¹.

On a vu que le nouveau cadre donné au rite privilégie le mystère pascal de la résurrection et, par conséquent, « exige la disparition de toutes les tentures de deuil dans le chœur ou ailleurs dans l'église⁵² ». Mais cette mesure est également liée à la disparition des traits distinctifs inhérents aux différentes classes de services, soit l'importance relative du déploiement de tissus décoratifs, du nombre de cierges et de lampions qui différenciaient les classes de services. Il en va de même pour le nombre de chantres, de servants de messe et de volées cloches marquant le début et la fin de la cérémonie⁵³.

L'abandon de toute forme de distinction entre les années 1960 et 1980 passe finalement par un assouplissement de la plage horaire pendant laquelle la cérémonie peut avoir lieu. De façon générale, l'office commence entre 8 heures et 10 heures jusque dans les années 1960, et ce, dans les milieux ruraux et urbains. Dans les décennies suivantes, il débute habituellement plus tard, entre 10 heures et 12 heures. Les témoins expliquent ce changement en évoquant le jeûne qui devait précéder la communion avant les années 1960 : « à partir de 11 heures c'était trop tard jusqu'en 1965 » parce que « tout l'monde est à jeun d'puis minuit la veille⁵⁴ ».

⁵⁰ E3.

⁵¹ En 1975, « [...] la différence de ces 3 niveaux est basée sur les frais encourus par la fabrique quant aux chantres, à l'organiste, etc... » *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 28, 1975, p. 361.

⁵² *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 26-27, 1968, p. 369.

⁵³ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 2, 1942, p. 374. Tous les témoins ignorent l'origine et la signification de cette sonnerie. Pour certains il s'agit du glas, pour d'autres du glas à l'entrée et de volées de cloches à la sortie. Plusieurs finalement ne peuvent se prononcer. Selon un prêtre de la Haute-Mauricie, pour symboliser la tristesse, le glas est sonné lorsque le corps est emmené à l'église. Les volées de cloches signifient l'espérance de la résurrection à la sortie.

⁵⁴ F9:1959. M10:1939.

Au début des années 1940, le clergé fixe pour chaque classe de service l'heure maximum à laquelle peut commencer la cérémonie religieuse. L'usage veut aussi que les funérailles des plus démunis, incapables de couvrir les frais de l'office, aient lieu entre 5h30 et 7h30⁵⁵. Le défunt bénéficie alors d'une messe chantée très tôt le matin, selon l'ancien employé d'une maison funéraire trifluvienne. Ses explications permettent toutefois de penser que cette habitude concerne un segment très étroit du tissu social, celui des milieux les plus défavorisés, voire les itinérants : il faut se presser pour « ne pas que ça paraisse parce que c'était du monde pauvre⁵⁶. »

La grille horaire qui prévaut dans le diocèse est présentée en 1942 comme un moyen permettant d'éviter les pertes de temps pour « les prêtres, chantres, servants sacristains et employés divers [...] », de même que la « [...] désertion d'une foule de gens qui forment le cortège du corbillard mais qui n'assistent pas au service [...] »⁵⁷. Il reste néanmoins qu'elle institue une distinction entre les différentes classes de services. Or, après 1966, cette plage horaire est délaissée, une célébration pouvant dorénavant avoir lieu en tout temps, même en après-midi, pourvu qu'elle se termine avant 18 heures. Ces offices, précise-t-on dans les mandements des évêques, « ne doivent en aucune manière devenir une classe spéciale⁵⁸. »

Malgré tous ces changements, deux indices permettent de penser que les milieux ruraux et urbains demeurent attachés aux pompes du service funéraire. Il y subsiste toujours une certaine confusion à l'endroit des différents types de cérémonies, si bien que la plupart des témoins affirment avoir assisté à un service de première classe, même dans les années 1990 : « un service de première classe avec les servants de messe, la décoration, le chœur de chant, l'orgue, toute

⁵⁵ E1, E2, E3.

⁵⁶ À Trois-Rivières, le corps est exposé la veille et de deux à quatre personnes assistent aux obsèques. E3.

⁵⁷ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 2, 1942, p. 373.

⁵⁸ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 10, 1966, p. 184.

l'affaire⁵⁹ ». Ensuite, les témoins rapportent fréquemment qu'il s'agissait « d'un service diacre sous diacre ». Et même si cet office pendant lequel le célébrant est assisté de deux diacres « n'existe plus », rapporte un curé de la Haute-Mauricie, certaines familles en font parfois la demande, encore dans la seconde moitié des années 1990⁶⁰.

Il est probable que les milieux ruraux et urbains confondent la concélébration et le service diacre et sous diacre. Au reste, ces deux types de célébrations ont connu de nombreuses modifications depuis le début de la période étudiée. Entre les années 1940 et la fin des années 1960, le service diacre et sous diacre est un privilège réservé aux classes de services supérieurs (réservés et spéciale)⁶¹. Pour un service de première ou de deuxième classe, ce type d'office est aussi possible, mais il faut aux familles déboursier un supplément. Or, à compter du tournant des années 1970, cette sorte de distinction offerte par l'Église est peu à peu délaissée. Dans une lettre pastorale datée de 1968, il est précisé que l'on « pourra toujours à l'avenir » s'en tenir à un seul diacre pour les services solennels⁶². Et si en 1975 le tarif des cérémonies prévoit un montant pour le célébrant et un autre pour le diacre « s'il y a lieu », on n'y fait plus aucune allusion dans les ajustements apportés au cours des décennies suivantes⁶³.

Quant à la concélébration, qui consiste en un office célébré simultanément par plus d'un prêtre, elle est interdite jusqu'en 1966. Le diocèse révisé alors sa position et permet aux prêtres fils, oncles ou neveux du défunt de le faire⁶⁴. Au tournant de la décennie suivante, à la demande des familles et des prêtres, « les parents et les amis de la famille » prêtres sont aussi habilités à concélébrer, peut-on lire dans les

⁵⁹ M4:1980.

⁶⁰ M13:1998.

⁶¹ Selon le tarif en vigueur à compter de 1942 pour un service de première et de deuxième classe, les familles doivent payer un supplément pour qu'il y ait deux diacres. Il ne peut y avoir de diacre et de sous diacre pour les services de troisième, quatrième et cinquième classe. *Op. cit.*, 2, p. 392-396.

⁶² *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 26-27, 1968, p. 369.

⁶³ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 29, 1975, p. 361.

⁶⁴ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 2, 1942, p. 375 ; *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 11, 1966, p. 445.

mandements des évêques de Trois-Rivières. L'habitude qui gagne en popularité ne doit cependant pas devenir « graduellement une nouvelle classe de mariage ou de funérailles⁶⁵. »

Depuis les années 1960, les milieux ruraux et urbains ont en effet pris l'habitude de confier la célébration du service à un parent ou à un ami de la famille : « c'était toujours le curé d'la place à moins que quelqu'un d'la famille soit prêtre » commente un témoin⁶⁶. Or, ce parent ou cet ami des proches est souvent assisté du curé et/ou d'un autre prêtre également lié à la famille. C'est sans doute ce qui explique que la différence entre la concélébration et le service diacre sous diacre n'est pas très claire dans le récit des informateurs et revêt le caractère d'une forme de privilège.

Le déroulement de la cérémonie

Depuis le début de la période étudiée, c'est habituellement l'entrepreneur qui assigne une place à toutes les personnes qui se présentent aux funérailles lorsque le cortège arrive à l'église. Les proches parents se trouvent toujours à l'avant alors que les autres s'assoient derrière, à mesure qu'ils entrent dans l'église⁶⁷. Certains récits font état d'un usage voulant que la veuve n'assiste pas aux funérailles de son époux. Quelques-uns estiment qu'après trois jours de veille, l'épouse risque de s'adonner à des manifestations d'émotivité excessives. D'autres y voient plutôt une première exigence du deuil.

Les employés de la maison funéraire portent ensuite le cercueil jusque dans l'église en empruntant la porte principale. En milieu rural, au tournant des années 1940, il arrive encore que ce soit des amis ou des parents du défunt qui portent le

⁶⁵ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 26-27, 1970, p. 149.

⁶⁶ F5:1954. On se tourne également vers lui pour les baptêmes et les mariages.

⁶⁷ Jusqu'aux années 1950, dans certaines paroisses de la Haute-Mauricie, les femmes et les hommes n'occupent pas les mêmes bancs, s'asseyant d'un côté et de l'autre de l'église, séparés par l'allée centrale. F5:1954.

cercueil. La requête est formulée par l'un des proches et la personne désignée ne peut refuser. « C'est comme un honneur⁶⁸. »

Une fois le cercueil entré dans l'église, il est déposé sur un « chariot à roulettes » devant faciliter son transport jusque devant la nef⁶⁹. Le célébrant et deux ou trois servants de messe tenant un encensoir, des cierges et une grande croix se rendent alors à l'arrière de l'église pour effectuer la « bénédiction du corps ». Chose faite, le cortège s'engage dans l'allée centrale. Les servants de messe sont précédés du prêtre et suivis par le cercueil et les employés de la maison funéraire.

Jusque dans les années 1950, à Trois-Rivières, un catafalque de bois sculpté et peint en noir est placé par-dessus le cercueil⁷⁰. Au cours des décennies suivantes, le cercueil est plutôt recouvert, comme en milieu rural depuis le début de la période, d'un tissu noir sur lequel est brodée une grande croix dorée⁷¹. Tout autour, les employés de la maison funéraire placent des cierges, entre un et six, répartis de chaque côté⁷². Il arrive qu'une association pieuse dépose son emblème au pied ou devant⁷³. Quant aux fleurs, il faut attendre les années 1950 avant que les familles en

⁶⁸ F8:1943. Un prêtre de la Haute-Mauricie rapporte que cet usage tend à revenir dans certaines familles. On tient ainsi à poser un geste significatif. M13:1998.

⁶⁹ E3. Deux témoins (F8:1943, F15:1946) précisent qu'avant la généralisation des soins thanatiques, il était d'usage de laisser le cercueil à l'arrière de l'église, surtout l'été où la chaleur favorise la décomposition du corps. L'odeur étant parfois insupportable, les portes restent ouvertes. Selon l'un des entrepreneurs (E2), certains curés conservent cette habitude, même après la généralisation des soins thanatiques. Lui-même, et certaines familles, devront faire pression sur le curé au cours des années 1950 pour que ce dernier accepte que le cercueil se trouve à l'avant de l'église.

⁷⁰ En 1942, une lettre pastorale rappelle aux curés du diocèse que le catafalque ne doit plus se trouver au centre de l'église mais à l'avant de la nef, « près des premiers bancs, dans l'allée centrale ». *Op. cit.*, p. 375. Ainsi, la place du cercueil s'est progressivement déplacée de l'arrière vers l'avant de l'église. Au Saguenay, le corps est amené à l'avant de la nef tout au cours des années 1860-1920. Gérard Bouchard, « Sur les rituels de la mort au Saguenay (1860-1920) », *Folklore canadien*, 14, 1 (1992), p. 132.

⁷¹ Parfois, il n'y a rien qui recouvre le cercueil, selon certains témoins. Une informatrice qui fut pendant de nombreuses années bedeau affirme que cette croix permet simplement d'ajuster le tissu sur le cercueil de façon à ce qu'il soit égal de chaque côté. M:10:1930.

⁷² Avant les changements apportés au service religieux dans les années 1960, le nombre de cierges placés près du cercueil varie en fonction de la classe de service (*Op. cit.*, 1942, 2, p. 394-396.). Par la suite, il s'agit souvent du cierge pascal.

⁷³ Lors des funérailles d'un Trifluvien en 1964, les Chevaliers de Colomb placent un de leur emblème, une croix, au pied du cercueil. Lorsque son épouse meurt en 1997, les membres des filles d'Isabelle déplacent la croix qui se trouve devant le cercueil pour placer la « mente » que portent les membres. La famille s'y oppose et la retire. M12:1964.

disposent à l'avant de l'église. Auparavant, « des fleurs y'en avaient pas gros en campagne » et sans doute non plus à la ville⁷⁴. Pour cause, il est interdit de mettre des fleurs sur le cercueil, dans le chœur et sur les autels au début des années 1940⁷⁵. Cet accessoire est utilisé seulement pour les funérailles d'enfants.

L'entreprise funéraire ne se charge pas seulement de la planification des funérailles⁷⁶. Depuis 1945, elle intervient dans son déroulement, ce qui n'est pas sans entraîner certaines frictions avec les membres du clergé. Dès les années 1940, ceux-ci sont déjà mis en garde contre les abus possibles des entrepreneurs. L'évêque de Trois-Rivières tient ces propos en 1942 :

[...] soit que ces entrepreneurs envahissent l'église et s'y rendent maîtres, pour introduire de la mondanité dans les cérémonies ; soit qu'ils chargent des prix exorbitants qui diminuent d'autant la part qui doit revenir à l'église [...] Que les Curés tâchent de s'entendre à l'amiable avec messieurs les entrepreneurs [...]

Il est vrai que tout au long de la période étudiée, les entrepreneurs tendent de différentes façons à intervenir dans les séquences religieuses. Certains interrogent même les curés sur l'utilité ou le sens d'un usage qui règle le service. Pour quelle raison doit-on maintenir la levée du corps à l'arrière de l'église ? Un des entrepreneurs interrogés expose au curé ses vues sur la question : « Y'a [le défunt] toujours entré à l'église sans que vous veniez le chercher [et] quand on arrive l'hiver, vous dites que c'est frette en maudit [...] vous faites ça à la hâte⁷⁸. » Un autre demande au curé pour quelle raison le cercueil n'est toujours pas emmené à l'avant de la nef. Après tout, précise-t-il, « le monde voulait [...] ça s'faisait ailleurs⁷⁹. » Même l'homélie, qui semble devenue l'occasion d'un éloge funèbre dans les années 1940 et 1950, est remise en cause par un entrepreneur qui s'explique en ces termes au

⁷⁴ E2.

⁷⁵ *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 2, 1942, p. 397.

⁷⁶ Le « directeur de funérailles est d'abord un metteur en scène (...) ou plus exactement un chef de célébration » rappelle Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 92. Ainsi, en plus d'attribuer les bancs aux fidèles et de porter le cercueil, les employés placent parfois le drap mortuaire, les cierges, les fleurs et « passent la quête ». E1, E2, E3.

⁷⁷ *Op. cit.*, 2, 1942, p. 374.

⁷⁸ E1.

⁷⁹ E2.

curé⁸⁰ : « vous avez tout dit sur le bon Dieu et sur ce qu'il a fait [...] c'te gars là [le défunt] vous l'avez quezment déclaré saint [...] c't'un saint⁸¹ ! »

Les entreprises funéraires interviennent dans les cérémonies religieuses, même au cimetière comme nous le verrons dans la prochaine partie. Et dans les années 1990, certaines proposent même aux curés de couvrir les frais encourus par les séquences qui relèvent de l'Église pour ensuite les facturer à leurs clients⁸².

3. L'inhumation

L'emplacement

Le rite catholique prévoit l'ensevelissement des dépouilles⁸³. En milieu rural, elles sont mises en terre dans le cimetière paroissial. À Trois-Rivières, les restes d'un individu sont plutôt inhumés dans l'un des deux cimetières catholiques situés sur le dernier coteau de la ville. De manière générale, deux coutumes dictent depuis le début de la période le choix du lieu de la sépulture. L'inhumation a généralement lieu dans la localité où réside le défunt et les restes de l'épouse et de l'époux doivent être ensevelis dans un même lot.

Les difficultés liées au transport d'une dépouille à l'extérieur de la ville, encore significatives dans les années 1940 et 1950, sont sans doute à l'origine de

⁸⁰ Dès les années 1960, les prêtres du diocèse sont priés de faire une brève homélie (cinq à dix minutes) qui en aucun cas ne doit être une « oraison funèbre » et « verser dans l'éloge funèbre ou le panégyrique ». *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 26-27, 1968, p. 367. et 33, 1995, p. 371. Le caractère pastoral de l'homélie change quelque peu : « c'tait pas comme aujourd'hui [...] le curé ne faisait pas de rapport entre les funérailles pis la maladie et la réunion du monde ». F6:1949.

⁸¹ E1.

⁸² M13:1998.

⁸³ Lorsque le corps doit être incinéré, les familles entretiennent une vision qui s'apparente à celle du clergé et préfèrent que l'urne soit ensevelie. Voici ce que l'on peut lire dans une lettre pastorale de 1995 : « [il] ne convient pas de conserver l'urne comme un bibelot ou de disperser les cendres aux quatre vents. » *Mandements des évêques de Trois-Rivières*, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 33, 1995, p. 376.

l'habitude d'inhumer le corps à l'endroit où habitait le défunt⁸⁴. Elle demeure inscrite dans les usages en 1998. Seul le corps d'un individu résidant dans une mission dépourvue de cimetière est inhumé dans celui d'une paroisse attenante⁸⁵. On l'a vu, il arrive par contre que la dépouille d'une femme, mariée ou veuve, puisse être rapatriée dans sa paroisse natale à la demande de la famille. Selon les informations recueillies, il semble qu'une distinction entre les sexes apparaît à ce niveau. Il arrive en effet que les femmes ne soient pas ensevelies dans la paroisse où elles résidaient avec leur époux, alors que ce dernier y semble systématiquement inhumé.

Mais généralement, l'usage veut que l'époux et l'épouse soient ensevelis dans un même lot. Lorsqu'il faut en faire l'achat après le décès de l'un ou de l'autre, l'emplacement choisi doit être suffisamment grand pour accueillir les restes du second à sa mort. Cette condition prévaut également lors du décès d'un enfant, d'une sœur, d'un frère, d'un neveu ou d'une nièce. Il importe alors que l'espace puisse contenir la dépouille des conjoints de tous ceux liés par l'entente. De l'époux ou de l'épouse, la propriété de l'emplacement passe ensuite à l'aînée de la famille, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, parfois au frère ou à la sœur du défunt⁸⁶.

Ce type d'arrangement que l'on appelle communément un « lot familial » renvoie à des réalités de nature fort différente. Ce constat s'explique par la mobilité des individus. Les témoignages recueillis portent sur le décès d'hommes et de femmes le plus souvent originaire d'une autre paroisse que celle où ils habitaient à leur mort. Presque tous les Trifluviens et les résidents de paroisses rurales que compte notre échantillon étaient établis et sont décédés à l'extérieur de leur paroisse

⁸⁴ Dans les années 1990, l'Église ne s'objecte pas à ce que les funérailles se déroulent dans une autre paroisse : « On pourrait suggérer que les funérailles aient lieu dans l'église paroissiale du défunt, mais ce n'est plus une obligation puisque n'importe quelle église paroissiale peut être choisie. » *Op. cit.*, 33, 1995, p. 360.

⁸⁵ La mission de Mattawin dispose d'un cimetière, jusqu'au début du XX^e siècle environ. Les résidences se trouvent alors établies sur la rive ouest de la rivière Saint-Maurice. Mais depuis, la construction de la route 155 a amené les familles à s'établir sur l'autre rive où aucun cimetière n'est aménagé. Les dépouilles sont inhumées à Grande-Anse et par la suite à Saint-Roch. Un témoin rapporte qu'il n'y avait plus de place dans le cimetière de Saint-Michel en 1963. Le corps d'un parent fut donc inhumé à Trois-Rivières. Depuis, le cimetière a été agrandi. M17:1963.

⁸⁶ Un Trifluvien et son épouse sont inhumés dans un lot légué au fils aîné. Si ce dernier meurt, il revient à son épouse, à moins qu'une entente soit conclue. M12:1964.

natale⁸⁷. La propriété de l'emplacement passe ainsi d'un ménage à l'autre, d'une génération à l'autre, réunissant sous terre des parents parfois très éloignés.

Ce côtoiement de dépouilles aux liens de parenté plus ou moins ténus s'explique donc par l'absence d'usage dans le choix de l'emplacement, si ce n'est celui d'inhumer au même endroit l'épouse et l'époux. Le sexe du défunt n'impose habituellement aucune contrainte même en ce qui concerne les lots achetés par plusieurs membres d'une famille. Ainsi, plutôt que d'en faire l'achat, une veuve ou un veuf inhume son épouse, ou son époux, dans un lot légué par un parent. Parfois, les restes de ce dernier et ceux de son propre conjoint, d'un frère, d'une sœur et de leurs conjoints respectifs s'y trouvent déjà. Il faut seulement qu'il reste suffisamment d'espace pour y être inhumé à son tour. Par exemple, après le décès d'un Trifluvien en 1955, son épouse paye les arrérages et couvre les frais d'entretien d'un lot légué par ses parents. À sa mort, elle y fut ensevelie, de même que son gendre quelques années plus tard. Toujours vivante, sa fille y sera également inhumée après son décès⁸⁸.

La coutume veut qu'un monument funéraire marque le lieu de la sépulture. S'il n'est pas déjà en place, la famille en fait l'achat après le décès. Depuis le début de la période, il est habituellement fait de pierre et provient d'un fabricant spécialisé. Ces « pierres tombales », sans être identiques, s'apparentent autant sur le plan de leurs dimensions que de celui de leur forme⁸⁹. Sur l'une des faces sont gravés le nom du défunt, sa date de naissance, celle du décès et l'identité de toutes les autres

⁸⁷ Un incident survenu à une famille de Mattawin dans les années 1970 montre qu'une sorte de rivalité subsiste entre les paroisses rurales. Lorsque les proches d'un défunt se rendent au presbytère de la paroisse voisine pour faire l'achat d'un lot, le curé leur répond sur un ton qui ne leur plaît guère : « Mattawin, ça c'est dans l'fond du cimetière ». M13:1998.

⁸⁸ M3:1955.

⁸⁹ Depuis les années 1980, la plupart des cimetières ont adopté un règlement pour éviter les abus quant à la taille des monuments. Dans notre échantillon, un seul cas recensé témoigne d'une volonté de personnaliser le monument funéraire. Après le décès (1997) de l'épouse d'un résidant de Saint-Roch mort en 1946, les enfants décident d'acheter une nouvelle pierre. Le monument mesure environ « quatre pieds et demi par trois pieds de haut ». Un bas-relief couvre le quart de la partie inférieure du monument et représente ce que l'on peut apercevoir par la fenêtre, de l'intérieur de la résidence : des collines, une rivière, le petit pont qui l'enjambe, la route, l'étable, le garage et même le tracteur. Deux personnages qui représentent l'époux et l'épouse se tiennent par la main et regardent vers une étoile. M7:1946.

dépouilles qui se trouvent inhumées au même endroit. Dans le bas ou dans le haut du monument, une croix, une colombe et/ou une formule pieuse y sont sculptées : « Une prière SVP », « In Memoriam », etc. Depuis les années 1990, l'épouse ou l'époux qui fait l'achat d'un monument funéraire après le décès de son conjoint, ou remplace l'ancien parce qu'il est trop endommagé, y fait inscrire son propre nom ainsi que sa date de naissance. Il ne manque plus que la date du décès.

La cérémonie

Après le service funéraire, le cortège s'engage sur la route du cimetière où doit avoir lieu l'inhumation. En milieu rural, même en 1998 dans certaines paroisses, l'aménagement et la superficie du cimetière ne permettent pas aux véhicules d'y pénétrer. Parfois, seul le corbillard se rend près de la fosse, les gens s'engageant derrière à pied⁹⁰. À Trois-Rivières, les automobiles peuvent généralement entrer dans l'enceinte. Mais il arrive jusque dans les années 1950, que les employés n'aient pas le temps de déneiger avant l'arrivée du cortège. Les véhicules restent alors à l'extérieur du cimetière et le cercueil est placé sur un traîneau derrière lequel marchent tous ceux qui sont présents⁹¹.

Depuis le début de la période, la cérémonie qui précède la mise en terre consiste pour l'essentiel en quelques prières et bénédictions récitées par le prêtre : « [...] une petite homélie, des Notre Père, des Je vous salue Marie⁹². » Certains propos tenus par des informateurs permettent de penser que cet usage tend à être délaissé par les citadins. Bien que le célébrant soit présent lors des obsèques de tous les défunts de notre échantillon, il semble qu'il arrive de plus en plus fréquemment que le prêtre

⁹⁰ Dans certaines paroisses rurales, c'est à la toute fin des années 1950 que le corbillard peut entrer dans le cimetière. L'aménagement ne le permettait pas auparavant.

⁹¹ Dans notre échantillon aucune des dépouilles n'a été placée dans un charnier. Cependant, jusque dans les années 1950 à Trois-Rivières, « les deux étages du charnier sont remplis » en hiver. En milieu rural, il arrive encore parfois dans les années 1990 que des dépouilles soient placées dans le charnier, surtout lorsqu'il s'agit d'une urne : « on creuse pas pour une urne ». E1, E2, E3.

⁹² M12:1964. Certains croient que le curé asperge le cercueil d'eau bénite.

ne se rende pas au cimetière. Des témoins rapportent que dans les années 1990, c'est parfois l'employé ou le « directeur de funérailles » qui y récite les prières⁹³.

À partir des années 1950, l'entrepreneur devient le maître d'œuvre d'un nouveau cérémonial. Celui-ci résulte de l'abandon progressif de l'habitude de mettre le cercueil en terre sous les yeux de la famille. Comme pour l'exposition, les familles ne tolèrent plus certains usages coutumiers dorénavant jugés inopportuns dans les circonstances du décès d'un proche. En fonction des inconvénients liés à l'exposition d'une dépouille, les familles ont adopté les soins thanatiques et le salon funéraire. De même, pour réduire la tension émotionnelle liée à l'ancien usage, elles développent un nouveau cérémonial au cimetière. Dans un cas comme dans l'autre, le changement passe par le recours aux services offerts par l'entreprise funéraire.

Jusque dans les années 1950, le cercueil est placé sur des planches disposées au-dessus de la fosse aussi bien dans les milieux ruraux qu'urbains. Il est parfois ouvert à la demande de la famille pour permettre à ceux qui n'ont pu se présenter à l'exposition de voir une dernière fois le défunt⁹⁴. Lorsque les prières d'usage sont terminées, les employés de l'entreprise funéraire glissent des câbles sous la bière, la soulèvent, retirent les planches avant de descendre le cercueil dans la terre. Au préalable, ils ont retiré le crucifix fixé au cercueil pour le remettre aux proches⁹⁵.

À compter des années 1950, les planches et les câbles sont abandonnés au profit d'un appareil qui permet aux employés de la maison funéraire de maintenir le cercueil au-dessus de la fosse, au raz du sol, et de le descendre à vitesse contrôlée. Dès lors, les familles qui le souhaitent, demandent à ce qu'il soit abaissé légèrement. L'entrepreneur doit se montrer alerte et parfois chercher l'indice de ce désir dans la physionomie des proches : « on l' descend pis on regarde la face du monde pour

⁹³ M13:1998.

⁹⁴ F6:1949, E3.

⁹⁵ Pratique rapportée par de nombreux témoins en milieu rural. Comme on l'a vu, il s'agit du « gros crucifix de tôle, beaucoup plus gros que ceux d'aujourd'hui », conservé par la famille en souvenir du défunt. M7:1946.

savoir si on continue⁹⁶. » Au tournant des années 1960, l'ancienne coutume est délaissée et le cercueil reste en place jusqu'au départ de la famille. Le descendre dans le sol « ça ne se fait plus [...] la scène du cercueil au fond du trou c'est trop triste pour rien⁹⁷. »

Au cimetière, les familles désirent une mise en scène douce et belle. Dès les années 1950, certaines demandent déjà à ce que la terre devant le recouvrir soit dissimulée⁹⁸. Le cercueil reste donc au-dessus de la fosse et tout autour, les employés de la maison funéraire recouvrent le sol d'un tapis. Dans ce contexte, la coutume de jeter une poignée de terre sur la bière est abandonnée⁹⁹. Nombre de témoins rapportent en revanche l'habitude nouvelle de toucher le cercueil avant de quitter le cimetière : « aujourd'hui, y'en a qui donne une petite tape sur le cercueil » rapporte un témoin¹⁰⁰. « C'est comme un dernier au revoir » précise un autre¹⁰¹.

La nouvelle mise en scène du cercueil au cimetière prévoit la présence de fleurs disposées à proximité. Jusque dans la première moitié des années 1950, « c'tait pas la mode » chez certaines familles de Trois-Rivières et dans plusieurs paroisses rurales¹⁰². Mais à partir de la seconde moitié de cette décennie, il y en a toujours. Habituellement, il s'agit des arrangements floraux utilisés lors de l'exposition et du service funéraire. Les employés de l'entreprise les apportent au cimetière en même temps que le cercueil.

Jusqu'aux années 1970 et 1980, les familles avaient l'habitude de laisser quelques-unes de ces fleurs au cimetière après leur départ. Par la suite, des

⁹⁶ E2.

⁹⁷ M4:1980.

⁹⁸ E2, E3.

⁹⁹ Par contre, il arrive qu'une poignée de terre soit lancée sur l'urne une fois qu'elle est placée dans le sol. M13:1998.

¹⁰⁰ F15:1945

¹⁰¹ F5:1949.

¹⁰² F5:1945.

règlements interdisent cette pratique pour faciliter l'entretien des lieux¹⁰³. Les arrangements floraux doivent donc être récupérés par l'entreprise funéraire qui les distribue en respectant la volonté des proches. Dans les milieux ruraux et urbains, on a l'habitude d'en offrir à l'église de la paroisse, à des congrégations religieuses et parfois même à l'hôpital où est décédé l'individu¹⁰⁴. Ainsi, après l'inhumation d'un Trifluvien décédé en 1964, les proches laissent quelques fleurs à l'église et récupèrent les autres¹⁰⁵. À la mort de son épouse en 1997, les corbeilles sont distribuées aux enfants. À Saint-Roch en 1994, « les p'tits enfants prennent les colombes [...] », éléments décoratifs ajoutés aux arrangements floraux¹⁰⁶.

Il faut voir dans ces petits gestes, par lesquels les proches tiennent à personnaliser les funérailles, une des expressions les plus significatives du nouveau rituel funéraire. Et bien qu'il fasse figure d'exception au sein de notre échantillon, le cas particulier d'un résidant de Mattawin inhumé en 1998 illustre bien les ouvertures inédites qu'autorisent les nouvelles sensibilités et le réaménagement du rituel funéraire.

Le défunt est incinéré à l'extérieur de la paroisse, après le service religieux. La famille doit par conséquent attendre quelques jours avant de l'inhumer. Elle entreprend alors de donner une touche particulière à la cérémonie. Les restes du défunt récupérés, elle se rend au cimetière ou elle est rejoint par tous ceux qui répondent à l'invitation lancée quelques jours auparavant après le service funéraire. Le curé place l'urne en terre et les petits-enfants y déposent tous une fleur¹⁰⁷. Le

¹⁰³ « On a pas l'droit [...] l'entrepreneur rapporte tout après. Les fleurs, le tapis, le support. » M21:1976. Aussi, dans les deux terrains d'enquête, certaines familles ont pris l'habitude de fixer quelques fleurs sur le monument funéraire à l'aide d'une broche par exemple. M3:1955.

¹⁰⁴ Pratique rapportée par plusieurs témoins aussi bien en milieu rural qu'urbain. Par exemple, après le décès d'un Trifluvien en 1996, la famille laisse quelques fleurs au département hospitalier où est décédé le défunt. Il s'agit d'une marque de reconnaissance. M1:1996.

¹⁰⁵ M12:1964.

¹⁰⁶ F22:1994.

¹⁰⁷ C'est parfois la famille qui place l'urne dans la fosse. M13:1998.

prêtre récite les prières d'usages, un texte est lu et, sur un air de Céline Dion, la famille laisse s'envoler des ballons gonflés à l'hélium¹⁰⁸.

Une telle mise en scène se démarque largement des habitudes en usage dans les milieux ruraux et urbains de la Mauricie. Elle témoigne par contre des nouvelles possibilités qu'offre le rituel de la mort mis en place dans la seconde moitié du XX^e siècle. Elle rend compte finalement de ce travail par lequel les familles cherchent à s'approprier les gestes coutumiers pour les rendre signifiants.

¹⁰⁸ Selon un prêtre de la Haute-Mauricie, le décès de personnalités publiques influence aujourd'hui le goût des familles, par exemple, la cérémonie (laïque) entourant le décès de Marie-Soleil Tougas en 1997. M13:1998.

CONCLUSION

Entre les années 1940 et 1960, les pratiques funéraires en usage dans les milieux populaires de la Mauricie ont connu de nombreux changements qui témoignent de la mise en place d'un nouveau rituel. Celui-ci conserve une structure simple, celle-là même à partir de laquelle il s'est construit, et s'articule autour de quatre séquences : l'exposition de la dépouille, le cortège funèbre, le service funéraire et l'inhumation. Le parcours reste donc le même, la façon dont la dépouille en franchit les étapes également. Les restes sont habituellement mis en terre dans un cercueil, l'incinération étant rejetée par la plupart des individus. De même, les coutumes demeurent très peu codifiées en fonction du sexe du défunt et les quelques usages qui introduisent cette différence, tel que le glas ou le deuil, sont progressivement abandonnés à compter des années 1960.

Bien que la structure du nouveau rituel soit restée sensiblement la même que celle de l'ancien modèle, elle n'en représente pas moins une configuration originale de pratiques. Une succession de transformations plus ou moins ponctuelles ont en effet conduit, entre les années 1940 et 1960, au remodelage de chacune des séquences qui lui donnent corps. Ce bricolage par lequel les acteurs exploitent de nouvelles possibilités affecte l'articulation qui lie les usages les uns aux autres et leur insufflé une nouvelle dynamique. Ils se retrouvent ainsi sur une nouvelle base qui rompt significativement avec ce qui se faisait auparavant.

À partir des années 1960, un cadre nouveau est donné au rituel de la mort. La rupture s'effectue en deux temps. Dans la sphère des pratiques coutumières l'essentiel des changements survient au cours des années 1940 et 1950. Pendant ces deux décennies, le lieu de la mort se déplace de la maison vers l'hôpital, la notice nécrologique se normalise, les soins thanatiques entrent pour de bon dans les usages et l'utilisation du salon funéraire se généralise. Dans la sphère des rites institués par l'Église catholique, c'est à partir des années 1960 que des modifications

significatives sont apportées aux pratiques. Dans la foulée des changements qui font suite à Vatican II, l'extrême-onction et le service funèbre sont complètement révisés.

Toutes ces transformations débouchant sur un nouveau rituel funéraire marquent les étapes de la diffusion d'habitudes nouvelles qui se développent d'abord en milieu urbain. La perspective diachronique donnée à cette étude a révélé l'existence d'un décalage entre les citadins et les résidents de paroisses rurales dans l'adoption, l'abandon ou la transformation d'une pratique. Ainsi, dans la seconde moitié des années 1940 la dépouille d'un Trifluvien est habituellement soumise aux soins thanatiques, placée dans un cercueil et exposée dans les locaux de l'entreprise funéraire. Dans les paroisses rurales qui se trouvent à proximité, encore à la fin des années 1950, le corps est transporté et traité chez le thanatologue avant d'être rapporté dans un cercueil pour être exposé au domicile familial. En Haute-Mauricie, la dépouille reste à la maison, préparée et exposée sur place jusqu'à toute la fin des années 1950.

Ces changements qui gagnent progressivement les paroisses rurales s'expliquent par deux types de facteurs : ceux qui sont extérieurs au rituel et ceux qui sont intrinsèques à sa logique. D'une part, il y a les facteurs extérieurs qui sont d'ordre structurel et culturel. La disponibilité de nouveaux produits et services, l'amélioration des moyens de communication, du transport et du niveau de vie en général conduisent à différents changements. Le développement d'un milieu hospitalier accessible, sa promotion au profit des visites médicales à domicile et la mise en place d'un service ambulancier efficace entraînent un déplacement du lieu de la mort. À compter des années 1960, les résidents de paroisses rurales et les citadins meurent généralement à l'hôpital. De même, le téléphone, la notice nécrologique et les remerciements publiés dans les journaux prennent le pas au cours des années 1940 et 1950 sur le glas, sur les cartes mortuaires et sur l'annonce du décès de vive voix ou par télégramme.

Des changements importants sont également introduits par l'Église catholique qui révisé ses rites en fonction de la réalité religieuse qui se dessine à partir des années 1960. Ces modifications qui font suite au concile Vatican II doivent revitaliser l'ensemble des séquences qui relèvent de ses instances. Ainsi, l'onction des malades remplace l'extrême-onction, l'incinération est reconnue et le service religieux est complètement remanié, centré sur le mystère pascal et dépouillé des éléments qui instituent la distinction sociale.

Intimement lié à ces facteurs structurels, un nouveau contexte culturel se met en place entre les années 1940 et 1960. Sur le plan des modes de vie, les différences entre les milieux ruraux et urbains s'amenuisent avec la consommation et les communications de masse. Des changements touchent alors la cellule familiale, les rapports entre les hommes, les femmes, l'individu et le groupe de façon générale. Des valeurs et des sensibilités nouvelles émergent et l'habitude de porter le deuil semble perdre sa raison d'être. Le tissu social n'offre plus les conditions créant cette pression sociale qui, jusqu'alors, justifie et assure la mise à distance. Aussi, à compter des années 1960 cette coutume est peu à peu délaissée. D'abord réduite au seul port de vêtements noirs pendant la période des funérailles, elle est complètement abandonnée dans les années 1990.

Toujours sur le plan culturel, la tiédeur qui gagne l'ensemble de la collectivité à l'endroit de la religion conduit également à d'importants changements dans la sphère des usages coutumiers. Dans les années 1990, les familles n'ont plus l'habitude de réciter le chapelet au salon funéraire. Et si subsiste l'attachement des familles aux rites funéraires institués par l'Église, une certaine dissonance apparaît entre le prescrit et les croyances populaires nourries à son endroit. Malgré les modifications apportées aux séquences religieuses, leur signification et leur portée se situent dans une zone plus ou moins confuse, à cheval sur l'ancien rite, le nouveau et des croyances originales. Ainsi, l'onction des malades que l'on appelle habituellement encore dans les années 1998 l'extrême-onction, est définie comme un rite d'une efficacité surnaturelle, gage d'une immortalité heureuse. Quant à la

cérémonie religieuse, plusieurs ignorent encore dans les années 1990 que les classes de services et le service « diacre et sous diacre » sont progressivement tombés en désuétude à partir de la fin des années 1960.

La mise en place du nouveau rituel s'explique donc par des facteurs qui lui sont extérieurs, mais aussi par des facteurs qui relèvent de la logique même des pratiques. De façon générale, les transformations surviennent au cours des années 1940 et 1950 et participent de ce mouvement de commercialisation des coutumes funéraires qui s'est amorcé au siècle dernier. C'est en effet au cours de ces deux décennies que le rôle de l'entreprise funéraire s'affirme pleinement au détriment de certaines manifestations des solidarités locales. Le cercueil n'est plus fabriqué bénévolement par un paroissien. Dès 1945, il s'agit plutôt d'un produit manufacturé vendu par la maison funéraire. De même, l'entrepreneur ne se charge plus seulement de transporter la dépouille. Il organise le cortège, en supervise le déroulement et fournit des véhicules aux proches du défunt.

Toutes les composantes du nouveau rituel reposent sur l'intervention de l'entrepreneur à partir des années 1940 et 1950. À mesure que les familles lui accordent un champ de compétences plus grand, il consolide son statut de professionnel des pratiques funéraires et devient un intermédiaire culturel comme le montre la comparaison entre les milieux ruraux et urbains. Alors que la majorité des dépouilles sont exposées au salon funéraire dans les années 1950 à Trois-Rivières, les « directeurs de funérailles » établis dans les milieux ruraux partagent encore les réticences de leur clientèle à l'endroit de la salle d'exposition. Cédant aux exigences du marché et à l'influence qu'exercent les citadins sur les familles en milieu rural, ils imitent leurs compétiteurs et se dotent tour à tour d'un salon funéraire. Dès lors, ils s'en font les promoteurs et s'attaquent aux dernières résistances.

La commercialisation des pratiques funéraires est une possibilité nouvelle exploitée par la collectivité. Elle renvoie à d'importants changements qui, dans les années 1940 et 1950, surviennent sur le plan des sensibilités. Dans un contexte où les

modes de vie tendent à s'homogénéiser, avec les médias et la consommation de masse notamment, certains usages se heurtent aux valeurs nouvelles développées d'abord en milieu urbain. Les grandes réunions familiales, la dimension macabre du rituel et toutes les tâches qu'il impose ne trouvent plus leur raison d'être dans les circonstances du décès d'un proche. Aussi, les changements introduits par l'entrepreneur sont présentés, et perçus par les familles, comme autant de solutions aux problèmes qu'entraînent les pratiques coutumières. C'est la possibilité de réduire les inconvénients occasionnés par la putréfaction qui amène les milieux ruraux et urbains à accepter les soins thanatiques, non sans quelques résistances. C'est en fonction des problèmes pratiques, domestiques et économiques que suscite l'exposition à la maison qu'ils adoptent le salon funéraire et abandonnent la veillée funèbre. C'est pour réduire la tension émotive, jugée trop forte et inutile, que l'on cesse de descendre le cercueil dans le sol sous les yeux de la famille à partir des années 1950. C'est finalement pour diminuer les coûts et éliminer les malentendus que sont abandonnées les cartes funéraires au profit des remerciements publiés dans les journaux.

Intégrées de la sorte à la logique marchande, les coutumes funéraires se trouvent insérées dans un cadre inédit qui présente des possibilités et des limites nouvelles. Par exemple, plutôt que de lancer une poignée de terre sur le cercueil, puisqu'il est descendu dans la fosse après le départ des proches, on prend l'habitude de le toucher avant de quitter le cimetière. Avec l'incinération, l'ancienne coutume tend néanmoins à être reprise par les familles. L'urne est en effet déposée dans le sol, parfois même par les proches parents.

Le réaménagement de l'habitude d'exposer une dépouille relève de mécanismes semblables. En adoptant la salle d'exposition, au cours des années 1940 et 1950, les familles optent pour une mise en scène plus commode du corps. Dès lors, la couronne funéraire n'est plus d'aucune utilité. Quant aux tentures noires et aux symboles religieux qui décorent la pièce mortuaire à la maison, ils ne sont plus nécessaires. La rupture vis-à-vis de la quotidienneté s'établit d'elle-même dans un

endroit destiné à cette seule fonction et les entreprises optent donc pour une décoration sobre, discrète et apaisante. On ne trouve qu'une seule chose en franchissant le seuil du salon funéraire : une dépouille exposée.

Mais cette nouvelle mise en scène n'offre pas les conditions permettant la transposition de toutes les habitudes qui règlent l'événement à la maison. Lorsque l'utilisation du salon funéraire est inscrite pour de bon dans les usages des milieux ruraux et urbains, au tournant des années 1960, la veillée funèbre et les repas partagés par les visiteurs sont abandonnés. Parallèlement, la période d'exposition se contracte, les sociabilités se formalisent, l'utilisation d'un registre se généralise, de même que l'habitude de donner une réception après les obsèques. Une dimension esthétique se greffe finalement à la présentation de la dépouille. Placée dans un cercueil entouré d'arrangements floraux, elle doit évoquer de façon convaincante la présence du défunt. Le travail du thanatologue et le choix de vêtements familiers acquièrent une certaine importance.

Les usages funéraires contemporains se sont construits à partir de coutumes qui trouvaient leur cohérence dans un cadre référentiel où la religion, les sociabilités et les solidarités locales occupaient une place centrale. Suite aux différents bouleversements qui ont affecté les modes de vie et les valeurs au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, ce cadre s'est contracté, ramené à l'échelle de l'individu et de la cellule familiale. Comparer les pratiques funéraires de 1945 et celles de 1998, c'est donc comparer deux réalités distinctes et mettre en relief leurs différences. Les envisager dans la diachronie c'est voir de quelle façon le changement intervient pour produire cette différence. C'est retracer les étapes par lesquelles ces expressions de la culture se meuvent dans le temps et l'espace, animés par le rapport fragile qui s'établit entre ce qui se fait et ce qui pourrait se faire. Vu sous cet angle, les différents changements survenus depuis 1945 représentent autant de configurations cohérentes qui introduisent de nouvelles avenues à partir des anciens usages. Elles conduisent en Mauricie à la construction d'un nouveau rituel funéraire.

BIBLIOGRAPHIE

Sources orales

Un corpus de vingt-cinq entrevues présenté au premier chapitre, section *La méthodologie* : Tableau 1 et Tableau 2.

Sources imprimées

Mandements des évêques de Trois-Rivières, 2, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 1943, 431 p.

Mandements des évêques de Trois-Rivières, 10, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 1964-1965, 530 p.

Mandements des évêques de Trois-Rivières, 11, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 1965-1966, 496 p.

Mandements des évêques de Trois-Rivières, 26-27, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 1967-1973, 389 p., 440 p.

Mandements des évêques de Trois-Rivières, 28, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 1973-1975, 657 p.

Mandements des évêques de Trois-Rivières, 29, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 1975-1979, 583 p.

Mandements des évêques de Trois-Rivières, 33, Chancellerie de l'évêché, Trois-Rivières, 1992-1996, 486 p.

Concepts et méthodes

Rites et vie quotidienne, Colloque de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'Université de Charles-de-Gaule-Lille III, Université de Charles-de-Gaule-Lille III, 1993, 149 p.

BOISVERT, Yves, *Le postmodernisme*, Québec, Boréal, 1995, 123 p.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de minuit, 1980, 475 p.

BOURDIEU, Pierre, « Les rites comme acte d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 (juin 1982), p. 58-63.

- BOURDIEU**, Pierre, *Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, 247 p.
- BOUCHARD**, Gérard, *Tous les métiers du monde, Le traitement des données professionnelles en histoire sociale*, Québec, PUL, 1996, 323 p.
- CAZENEUVE**, Jean, « Rite », *Encyclopaedia Universalis*, 20, Paris, 1994, p. 64-65.
- DUMONT**, Fernand, dir., *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1991, 358 p.
- GOFFMAN**, Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de minuit, 1974, 230 p.
- HARDY**, René et Normand **SÉGUIN**, *Forêt et société en Mauricie, La formation de la région de Trois-Rivières : 1850-1930*, Montréal, Boréal Express, 1984, 222 p.
- HATZFELD**, Henri, *Les racines de la religion, Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil, 1993, 267 p.
- HUBERT**, Ollivier, « Le rite institutionnalisé, La gestion des rites religieux par l'Église catholique du Québec : 1703-1851 », Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1997, 407 p.
- LENCLUD**, Gérard, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain 9, Les carnets du patrimoine ethnologique*, (octobre 1987), p. 110-123.
- RIVIÈRE**, Claude, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, 261 p.
- SINDZINGRE**, Nicole, « Rites de passage », *Encyclopaedia Universalis*, 20 Paris, 1994, p. 66-68.
- SINDZINGRE**, Nicole, « Rituel », *Encyclopaedia Universalis*, 20, Paris, 1994, p. 68-71.

Représentations de la mort

- ARIÈS**, Philippe, « La mort inversée, Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales », *Archives européennes de sociologie*, 8 (1967), p. 169-175.
- ARIÈS**, Philippe, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, 225 p.

ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, 641 p.

CLICHE, Marie-Aimée, « Les attitudes devant la mort d'après les clauses testamentaires dans le gouvernement de Québec sous le régime français », *RHAF*, (juin 1978), p. 57-94.

CLICHE, Marie-Aimée, « L'évolution des clauses religieuses traditionnelles dans les testaments de la région de Québec au XIX^e siècle », Benoît **LACROIX** et Jean **SIMARD**, dir., *Religion populaire, religion de clercs ?* Québec, Institut de recherche sur la culture, 1984, p. 365-388.

JACOB, Paul, *Les revenants de la Beauce*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1977, 159 p.

THOMAS, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Peyot, 1976, 540 p.

THOMAS, Louis-Vincent, *Rites de mort, Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, 294 p.

VOVELLE, Michel, *Mourir autrefois, Les attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1974, 251 p.

VOVELLE, Michel, *La mort en Occident de -1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, 793 p.

VOVELLE, Michel, *L'heure du grand passage*, Découvertes Gallimard, Paris, Gallimard, 1993, 160 p.

Rituels et dynamiques culturelles

BOISVERT, Marie-Josée, « Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières : 1925-1940 », Mémoire de maîtrise, (Études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, 136 p.

BOUCHARD, Gérard, « Sur les rituels de la mort au Saguenay (1860-1920) », *Folklore canadien*, 14, 1 (1992), p. 123-139.

BOUCHARD, Gérard, dir., avec la collaboration de Serge **COURVILLE**, *La construction d'une culture, Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, PUL, 1993, 445 p.

BOUCHARD, Gérard et Martine **SEGALEN**, dir., *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France, Construction d'une enquête*, Chicoutimi, Institut de recherche des populations, 1995, 258 p.

BOUCHARD, Gérard et Martine **SEGALEN**, dir., *Une langue deux cultures, Rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, PUL/Éditions La Découverte, 1997, 351 p.

HARDY, René, Gérard **BOUCHARD** et Anne-Marie **DESDUITS**, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX^e : regard sur les spécificités régionales », Yves **ROBY** et Nive **VOISINE**, dir., *Érudition humanisme et savoir, Actes du Colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, Sainte-Foy, PUL, 1996, p. 267-292.

SEGALEN, Martine, « Mariage et mort à Chardonneret », *Ethnologie française*, 4, 1-2 (1974), p. 67-86.

TREMBLAY, Martine, « Les rituels du mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX^e siècle, Indicateurs de la différenciation sociale et marqueurs culturels », Thèse de doctorat (Études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1998, 326 p.

Rituels funéraires

« Mourir en Savoie », *L'Histoire en Savoie, Revue trimestrielle historique*, 85 (mars 1987), 39 p.

BOURGEOIS, Roy, « La commercialisation de la mort à Moncton : 1856-1914 », Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1998, 276 p.

BOUCHARD, Gérard et André **LAROSE**, « La réglementation du contenu des actes de baptême, mariage et sépulture au Québec, Des origines à nos jours », *RHAF*, 30, 1 (juin 1976), p. 67-84.

BODSON, Gabriel et Louis-Alain **FERRON**, « Les deux grands cimetières du Mont-Royal », *Continuité*, 49 (hiver-printemps 1991), p. 18-22.

BRISSON, Réal, *La mort au Québec, Dossier exploratoire*, John R. **PORTER**, dir., Rapport de recherche et mémoire du Sélat, 12 (novembre 1988), 142 p.

DANDAVINO, R.R., « Le patrimoine funéraire : au-delà du mythe, Notre-Dame-des-Neiges », *Continuité*, 49 (hiver-printemps 1991), p. 13-16.

FORTIER, Yvan, « La mort : le réel et l'imaginaire en Charlevoix », René **BOUCHARD**, dir., *La vie quotidienne au Québec, métiers, techniques et traditions, Mélanges à la mémoire de Robert-Lionel Séguin*, Sillery, PUQ, 1983, p. 135-158.

GAGNON, Serge, *Mourir hier et aujourd'hui, De la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Sainte-Foy, PUL, 1987, 192 p.

MALNOR, Josée, « La mort et le salut des défunts à Tête-à-la-Baleine », *Recherches sociographiques*, 11, 1-2 (janvier-août 1970), p. 151-166.

MASSICOTTE, Édouard-Zotique, « Les cérémonies de la mort au temps passé », *Bulletin des recherches historiques*, 30, 5 (mai 1924), p. 153-155.

PORTER, John R., « Le chrétien devant la mort », *Le grand héritage : l'Église catholique et les arts au Québec*, Québec, Musée de Québec, 1984, 311-328.

TAILLON, Marthe, « Les corbillards », *Continuité*, 49 (hiver-printemps 1991), p. 38-40.

TAILLON, Marthe, « Le corbillard hippomobile au Québec », Mémoire de maîtrise (ethnologie), Écoles des Gradués, Université Laval, 1991, 205 p.

TREMBLAY, Anne et Francine **SAVARD**, « Le rituel de la mort au Lac Saint-Jean », Travail présenté dans le cadre des cours *Syndicalisme et vie ouvrière au Québec et au Canada : XIX^e et XX^e siècles* et *Industrialisation du Québec : XIX^e et XX^e siècles*, Université du Québec à Chicoutimi, 1980, 45 p.

Sentiment religieux

AUDISIO, Gabriel, *Les français d'hier, Des croyants*, Tome 2, Paris, Armand Collin, 1996, 479 p.

CAMPICHE, Roland J., « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sociologie des Religions*, 81 (janvier-mars 1993), p. 117-131.

CHALINE, Nadine-Josette, René **HARDY** et Jean **ROY**, *La Normandie et le Québec vus du presbytère*, Québec, Boréal, 1987, 210 p.

HARDY, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec 1830-1930*, Québec, Boréal, 1999, 284 p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, avec la collaboration de Françoise **CHAMPION**, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, 395 p.

LANGLOIS, Claude, « Permanence, renouveau et affrontements », François **LEBRUN**, dir., *Histoire des catholiques en France*, Toulouse, Éditions Privats, 1980, 588 p.

LE BRAS, Gabriel, *Études de sociologie religieuse, Coutume religieuse et adhésion personnelle*, Tome 2, *De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1956

LEMIEUX, Raymond et Jean-Paul **MONTMINY**, « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », Gérard **DAIGLE**, dir., avec la collaboration de Guy **ROCHER**, *Le Québec en jeu, Comprendre les grands défis*, Montréal, PUM, 1992, p. 575-606.

OURY, Guy-Marie, dir., *La croix et le nouveau monde, Histoire religieuse des francophones d'Amérique du Nord*, Chambray et Montréal, CLD et CMD, 1987, 249 p.

SUTTER, J., « Évolution des pratiques religieuses chez les catholiques français depuis 1994, Enjeu du rite dans la modernité », *Recherches de sciences religieuses*, 78, 3 (1990), p. 425-447.

VOISINE, Nive, dir., *Histoire du catholicisme québécois*, Jean **HAMELIN** et Nicole **GAGNON**, *Le XX^e siècle*, Tome 1, 1898-1940, Québec, Boréal, 1984, 504 p.

ANNEXE

QUESTIONNAIRE LES RITUELS FUNÉRAIRES

INFORMATIONS PRÉLIMINAIRES

1. Identité de l'informateur

1.1 Nom et prénom :

1.2 Sexe :

1.3 Date de naissance :

1.4 Lieu de naissance (paroisse) :

1.5 Dernier emploi occupé :

2. Identité du défunt

2.1 Nom et prénom :

2.2 Sexe :

2.3 État civil au moment du décès :

2.4 Nombre d'enfants :

2.5 Date de naissance :

2.6 Date du décès :

2.7 Lieu de naissance (paroisse) :

2.8 Lieu de résidence au moment du décès (paroisse) :

2.9 Est-ce que le défunt était propriétaire d'une résidence ?

a) oui

b) non

2.10 Quel était le dernier emploi du défunt (emploi de l'époux lorsqu'il s'agit d'une femme) :

2.11 Le défunt occupait cet emploi depuis combien d'années ?

- a) plus de 30 ans
- b) plus de 20 ans
- c) plus de 10 ans
- d) autre :

2.12 Est-ce que le défunt faisait partie d'une association ?

- a) une association pieuse
- b) une association civile ou communautaire
- c) une association rattachée à son emploi
- d) aucune association

2.13 Est-ce que le défunt était pratiquant ?

- a) oui
- b) non

LE PASSAGE DE LA MORT

1. La maladie et la mort

1.1 Quelle était la cause du décès ?

- a) mort des suites d'une maladie
- b) mort subitement
- c) mort des suites d'un accident

1.2 À quel endroit est survenue la mort ?

- a) à la maison
- b) au travail
- c) à l'hôpital
- d) dans une résidence pour personnes âgées
- e) autre :

1.3 Si décédé à la suite d'une maladie, où se trouvait le mourant pendant les derniers moments ?

- a) à la maison
- b) au travail
- c) à l'hôpital
- d) dans une résidence pour personnes âgées
- e) autre :

1.4 Qui a conduit le mourant à l'hôpital ?

- a) des parents
- b) des amis
- c) des collègues de travail
- d) les ambulanciers
- e) autre :

1.5 Qui était présent lors du décès ?

- a) 1 membre de la famille
- b) 2 membres de la famille
- c) 3 membres de la famille
- d) 4 membres de la famille
- e) 5 membres de la famille
- f) plus de 5 membres de la famille
- g) aucun membre de la famille

1.6 Sur son lit de mort, est-ce que le défunt avait fait des recommandations à des proches ?

- a) oui, lesquelles ?
- b) non

2. Les services d'un prêtre

2.1 Est-ce qu'un prêtre a visité le malade avant le décès ?

- a) oui
- b) non

2.2 Combien de fois le prêtre a visité le malade ?

- a) 1 fois
- b) 2 fois
- c) 3 fois
- d) plus de 3 fois
- e) jamais, pourquoi ?

2.3 S'agissait-il du curé de la paroisse ?

- a) oui
- b) non, de qui ?

2.4 Dans les instants qui ont précédé le décès, est-ce que le mourant a demandé à voir un prêtre ?

- a) oui
- b) non

2.5 Est-ce que ce sont des membres de la famille qui souhaitent faire appel à un prêtre ?

- a) oui
- b) non

2.6 Est-ce que le mourant a reçu l'onction des malades ?

- a) oui
- b) non

2.7 À quel moment le mourant a reçu l'onction ?

- a) dans les instants qui ont précédés le décès
- b) longtemps avant le décès, quand ?

2.8 Est-ce que le défunt a reçu l'onction à plus d'une reprises au cours de sa vie ?

- a) oui
- b) non

2.9 Est-ce que des proches ont assisté à l'administration du mourant ?

- a) oui
- b) non

3. L'annonce de la mort

3.1 De quelle façon les proches ont été prévenus du décès ?

- a) de vive voix
- b) par le biais du téléphone
- c) par le biais du journal
- d) par le biais de la radio
- e) autre :

3.2 A-t-on sonné le glas pour aviser du décès l'ensemble de la communauté

- a) oui
- b) non

3.3 Avait-on décoré l'extérieur de la maison pour annoncer le passage de la mort ? Si oui, de quelle façon ?

- a) en accrochant un crêpe, une couronne ou un ruban au devant de la résidence
- b) en fixant une boucle à la porte d'entrée
- e) aucune décoration extérieure
- f) autre :

4. La notice nécrologique, les remerciements et les cartes mortuaires

4.1 Est-ce qu'une notice nécrologique est parue dans les jours qui ont suivi le décès ?

- a) oui
- b) non

4.2 Que retrouvait-on sur la notice nécrologique ?

- a) l'adresse du défunt
- b) les noms des personnes laissées dans le deuil
- c) le lieu et l'heure de l'exposition
- d) le jour et l'heure des funérailles
- e) le trajet du cortège funèbre
- f) le lieu d'inhumation
- g) autre :

4.3 Est-ce que la notice nécrologique comportait une photographie du défunt ?

- a) oui
- b) non

4.4 Qui a préparé la notice nécrologique ?

- a) un proche
- b) l'entreprise funéraire
- c) autre :

5. Le deuil

5.1 Est-ce que les membres de la famille du défunt ont respecté le grand deuil ?

- a) oui
- b) non

5.2 Est-ce que les membres de la famille du défunt ont respecté le demi-deuil ?

- a) oui
- b) non

5.3 Que devaient porter les proches lors du grand et demi deuil ?

- a) des vêtements sobres
- b) des vêtements noirs
- c) des vêtements de couleurs sobres
- d) un brassard noir autour du bras
- e) un foulard noir
- f) un ruban de chapeau noir
- g) une pleureuse
- h) autre :

5.4 Pour la période du deuil, des mesures particulières avaient été prises à la maison (décoration, etc.) ?

- a) oui, lesquelles ?
- b) non

5.5 De quelle façon les règles du deuil étaient apprises ?

- a) dans la famille
- b) par les prônes
- c) à l'école
- d) dans les manuels de savoir-vivre
- f) autre :

6. Le testament

6.1 Est-ce que le défunt avait fait un testament ?

- a) oui
- b) non

6.2 À quel moment le défunt avait-il fait son testament ?

- a) lorsqu'il se savait mourant
- b) longtemps avant de mourir

6.3 À quel moment la lecture du testament a-t-elle été faite ?

- a) le jour de l'inhumation
- b) dans les jours qui ont suivi
- c) dans les mois qui ont suivi
- d) autre :

6.4 À quel endroit a eu lieu la lecture du testament ?

- a) chez le notaire
- b) à la résidence du défunt
- e) autre :

6.5 Qui était présent lors de l'ouverture du testament ?

- a) le notaire
- b) le conjoint
- c) les enfants
- d) d'autres membres de la famille
- e) les amis et les connaissances
- f) autre :

6.6 Qui s'est chargé de la lecture du testament ?

- a) le notaire
- b) une personne choisie par le testateur
- c) une personne désignée par la famille
- d) autre :

6.7 Est-ce que le défunt avait désigné un ou des exécuteurs testamentaires ?

- a) oui, qui ?
- b) non

6.8 Est-ce que le testament contenait des clauses pieuses ?

- b) concernant des messes chantées pour le repos de son âme
- c) concernant une donation aux bonnes oeuvres
- d) concernant des mesures de réparation
- e) aucune clause pieuse
- f) autre :

6.9 Est-ce que le testament contenait des informations ou des précisions concernant les obsèques ?

- a) oui, lesquelles ?
- b) non

L'EXPOSITION DE LA DÉPOUILLE

1. La préparation de la dépouille

1.1 A-t-on laissé reposer le corps après le décès ?

- a) oui, pourquoi ?
- b) non

1.2 Est-ce que le défunt avait formulé des souhaits particuliers quant à la prise en charge de son corps ?

- a) oui, lesquels ?
- b) non

1.3 De qui relevait la préparation du corps pour l'exposition ?

- a) de la famille
- b) d'une entreprise funéraire
- c) de paroissiens qui en font une spécialité
- d) autre :

1.4 Le corps a-t-il été soumis aux soins thanatiques ?

- a) oui
- b) non

1.5 Est-ce que le corps du défunt a été placé dans un cercueil ?

- a) oui
- b) non, dans une urne

1.6 De quel endroit provenait le cercueil ou l'urne ?

- a) cercueil ou urne manufacturé et vendu par l'entreprise funéraire
- b) cercueil fabriqué par un artisan de la paroisse

1.7 De quoi était fait le cercueil ?

- a) de bois
- b) de métal

1.8 Qui a effectué la mise en bière ?

- a) l'entreprise funéraire
- b) des paroissiens
- c) des membres de la famille

1.9 Qu'est-ce qui a été retiré au moment de placer le corps dans le cercueil ?

- a) les bijoux
- b) des objets personnels (montre, lunettes...)
- c) le chapelet
- d) le crucifix
- e) l'alliance
- f) autre :

1.10 Quelqu'un a conservé une relique du défunt ?

- a) des mèches de cheveux
- b) le dentier
- c) les dents en or
- d) autres prothèses
- e) rien conservé
- f) autre :

2. Mise en scène de la mort

2.1 À quel endroit le défunt a-t-il été exposé ?

- a) à la maison
- b) dans un salon funéraire
- c) n'a pas été exposé

2.2 Est-ce que le défunt avait formulé des souhaits particuliers quant à son exposition ?

- a) oui, lesquels?
- b) non

2.3 Est-ce que des préarrangements funéraires avaient été pris ?

- a) oui, par qui ?
- b) non

2.4 De quelle façon la dépouille a été exposée ?

- a) « sur les planches »
- b) dans un cercueil
- c) pas d'exposition

2.5 Quels accessoires ont été utilisés pour décorer la pièce mortuaire ?

- a) des cierges
- b) des tissus noirs
- c) des crucifix
- d) autre :

2.6 D'où provenaient les accessoires ?

- a) achetés par la famille
- b) fournis par l'entreprise funéraire
- c) autre :

2.7 Qui a décoré la pièce mortuaire ?

- a) la famille
- b) des paroissiens qui en font une spécialité
- c) l'entreprise funéraire
- d) autre :

2.8 Qu'est-ce qui était placé sur le corps ?

- a) un chapelet
- b) un crucifix
- c) d'autres objets religieux
- d) des fleurs
- e) autres :

2.9 Y avait-il des fleurs près du corps ?

- a) oui
- b) non

2.10 D'où provenaient les fleurs ?

- a) achetées par la famille
- b) apportées par des visiteurs
- c) autre :

- 2.11 À quel moment le défunt a-t-il été exposé et pourquoi ?
a) la semaine
b) le week-end
- 2.12 Quelle fut la durée de l'exposition ?
a) plus de 3 jours
b) 3 jours
c) 2 ½ jours
d) 2 jours
e) 1 ½ jour
f) 1 jour
g) moins d'une journée
- 2.13 À quel moment les visites avaient-elles lieu ?
a) le jour
b) le soir
- 2.14 Qui a visité le défunt ?
a) la parenté
b) le voisinage
c) un prêtre
d) des connaissances
e) des curieux
f) autres :
- 2.15 Signait-on un registre lors de la visite ?
a) oui
b) non
- 2.16 Est-ce que des visiteurs ont apporté des cartes pour la famille endeuillée ?
a) oui
b) non
- 2.17 Est-ce que des photographies du défunt ont été prises lors de l'exposition ?
a) oui, par qui ?
b) non
- 2.18 Est-ce que des prières ont été récitées ?
a) oui, par qui ?
b) non
- 2.19 Est-ce que le chapelet a été récité ?
a) oui, par qui ?
b) non

2.20 Est-ce que de la nourriture a été servie ?

- a) oui
- b) non

2.21 S'il y avait de la nourriture, a-t-elle été servie à tous les visiteurs ?

- a) à tous les invités
- b) à quelques invités seulement
- c) aux proches
- d) autre :

2.22 Si un repas a été servi, qui l'a préparé ?

- a) la famille
- b) la parenté
- c) des connaissances
- d) un traiteur
- e) autres :

LES OBSÈQUES

1. Le cortège funèbre du lieu d'exposition à l'église

1.1 Est qu'un cortège funèbre s'est formé entre le lieu d'exposition et l'église ?

- a) oui
- b) non

1.2 Qui s'est joint au cortège funèbre ?

- a) la famille
- b) la parenté
- c) des connaissances
- d) des personnes du voisinage
- e) des figures publiques
- f) des pauvres
- g) les membres d'une confrérie
- h) un prêtre
- i) autre :

1.3 Est-ce que le cortège funèbre s'est formé selon un ordre particulier ?

- a) oui
- b) non

1.4 De quelle façon les gens qui participaient au cortège se déplaçaient-ils ?

- a) à pied
- b) en voiture motorisée
- c) en voiture tirée par des chevaux
- d) en traîneau
- e) autre :

1.5 De quelle façon le cercueil a été transporté à l'église ?

- a) par des porteurs
- b) dans un corbillard motorisé
- c) dans un corbillard tiré par des chevaux
- d) dans un traîneau

1.6 Est-ce que le cortège était précédé d'un porteur tenant une grande croix ?

- a) oui
- b) non

2-Le service funéraire

2.1 Est-ce que le défunt a eu droit à une cérémonie religieuse ?

- a) oui
- b) non

2.2 Est-ce que le défunt avait formulé des souhaits particuliers quant au déroulement de la cérémonie ?

- a) oui, lesquels?
- b) non

2.3 Est-ce que les funérailles ont eu lieu dans la paroisse où résidait le défunt ?

- a) oui
- b) non

2.4 À quelle heure a eu lieu le service religieux ?

- a) avant 10 heures
- b) entre 10 heures et 12 heures
- c) dans l'après-midi

2.5 De quelle classe était le service ?

- a) 1^{ère} classe
- b) 2^{ème} classe
- c) 3^{ème} classe
- d) aucune classe
- e) autre :

2.6 Quels éléments comportait la classe de service ?

- a) le personnel religieux impliqué
- b) la décoration de l'église
- c) un organiste
- d) autres musiciens
- e) des choristes
- f) des chantres
- g) autre :

2.7 Qui a choisi le célébrant ?

- a) le curé
- b) la famille
- c) le défunt
- d) autre :

2.8 Est-ce que des sons de cloches ont annoncé le service religieux ?

- a) oui, quel type de sonnerie
- b) non

2.9 Qui porte le cercueil ?

- a) les employés de l'entreprise funéraire
- b) des parents
- c) des amis de la famille
- d) autre :

2.10 Dans l'église, à quel endroit se trouve le cercueil ?

- a) à l'avant de la nef
- b) autre :

2.11 Sur le cercueil y-avait-il un catafalque ?

- a) oui
- b) non

2.12 Sur le cercueil y-avait-il un tissu ?

- a) oui
- b) non

2.13 Y-avait-il des cierges autour du cercueil ?

- a) oui
- b) non

2.14 Est-ce que la messe a été célébrée à l'autel central ?

- a) oui
- b) non, à quel endroit ?

2.15 Est-ce qu'une association à laquelle appartenait le défunt participait activement au service ?

- a) oui, laquelle et comment ?
- b) non

2.16 Est-ce que des membres de la famille ont rendu hommage au défunt ?

- a) oui, comment ?
- b) non

2.17 Est-ce que le curé a rendu hommage au défunt ?

- a) oui, comment ?
- b) non

L'INHUMATION

1. Le cortège funèbre de l'église au cimetière

1.1 Est qu'un cortège funèbre s'est formé entre l'église et le cimetière ?

- a) oui
- b) non

1.2 De quelle façon le cercueil a été transporté de l'église au cimetière ?

- a) par des porteurs
- b) dans un corbillard motorisé
- c) dans un corbillard tiré par des chevaux
- d) dans un traîneau

1.3 Est-ce que le cortège était précédé d'un porteur tenant une grande croix ?

- a) oui
- b) non

1.4 Qui s'est joint au cortège pour se rendre au cimetière ?

- a) la famille
- b) la parenté
- c) les connaissances
- d) les personnes du voisinage
- e) des figures publiques
- f) des pauvres
- g) les membres d'une confrérie
- h) un prêtre
- i) autre :

1.5 De quelle façon les gens qui participaient au cortège se déplaçaient-ils ?

- a) à pied
- b) en automobile
- c) en voiture tirée par des chevaux
- d) en traîneau
- e) autre :

1.6 Est-ce que les véhicules ont pénétré dans le cimetière ?

- a) oui
- b) non, pourquoi ?

2. L'emplacement

2.1 À qui revenait l'achat d'un emplacement ?

- a) à la famille
- b) à la parenté
- c) autre :

2.2 Est-ce que le défunt avait formulé des souhaits particuliers concernant le lieu de sa sépulture ?

- a) oui, lesquels ?
- b) non

2.3 Est-ce que le défunt a été inhumé dans un cercueil ?

- a) oui
- b) non

2.4 Dans quel type d'emplacement a été inhumé le défunt ?

- a) dans un caveau familial
- b) dans un lot individuel
- c) dans un lot familial
- d) dans un columbarium
- e) autre :

2.5 Est-ce que le défunt est inhumé à proximité des membres de la famille ?

- a) oui
- b) non

3. Le monument funéraire

3.1 Pour l'inhumation, a-t-on fait l'acquisition d'un monument funéraire ?

- a) oui
- b) non

3.2 Le monument était en place avant l'enterrement ?

- a) oui
- b) non

3.3 Est-ce que la dépouille a été placée dans un charnier ?

- a) oui
- b) non

3.4 Qu'est-ce qui était inscrit sur le monument funéraire ?

- a) le nom du défunt
- b) la date de naissance et celle du décès
- c) l'état civil
- d) un message personnalisé dédié à la mémoire du défunt
- e) une évocation pieuse
- f) une formule laïque telle que «Cît-Git» ou «Ici repose»
- g) une formule pieuse telle que «R.I.P.»
- h) autre :

4. L'inhumation

4.1 Est-ce que le défunt avait formulé des souhaits particuliers quant à la cérémonie entourant l'inhumation ?

- a) oui, lesquels ?
- b) non

4.2 Quand a eu lieu l'inhumation ?

- a) le matin
- b) l'après-midi

4.3 Est-ce que des sons de cloches ont annoncé le début de la cérémonie ?

- a) oui
- b) non

4.4 Est-ce que le défunt a été inhumé dans le cimetière de la paroisse où il résidait ?

- a) oui
- b) non

- 4.5 Est-ce qu'un prêtre a récité des prières avant la mise en terre ?
a) oui
b) non
- 4.6 Est-ce que le cercueil a été ouvert au cimetière ?
a) oui
b) non
- 4.7 Est-ce qu'un prêtre a procédé à l'aspersion d'eau bénite avant la mise en terre ?
a) oui
b) non
- 4.8 Est-ce que des membres de la famille ont lancé de la terre sur le cercueil avant la mise en terre ?
a) oui
b) non
- 4.9-Est-ce que le cercueil a été descendu dans le sol avant le départ de la famille ?
a) oui
b) non
- 4.10 Est-ce que le prêtre a assisté à la descente du cercueil ?
a) oui
b) non
- 4.11 Est-ce que les gens présents lors des funérailles ont assisté à la descente du cercueil ?
a) oui, qui ?
b) non
- 4.12 Est-ce que des fleurs ont été placées sur le lieu de la sépulture ?
a) oui
b) non
- 4.13 Qui s'est chargé de transporter les fleurs au cimetière ?
a) la famille
b) des parents
c) l'entreprise funéraire
d) autre :
- 4.14 Est-ce que les fleurs ont été laissées sur les lieux après la cérémonie ?
a) oui
b) non, pourquoi ?

5. Réunion familiale

5.1 Est-ce que les proches se sont réunis après les obsèques ?

- a) oui, à quel endroit ?
- b) non

5.2 Est-ce que les personnes présentes aux obsèques ont été reçues chez un membre de la famille du défunt ?

- a) oui
- b) non

5.3 Est-ce que de la nourriture a été servie ?

- a) oui
- b) non

5.4 Par qui la nourriture a-t-elle été préparée ?

- a) par la famille
- b) par des voisins
- c) par un traiteur
- d) autre :

6. Les remerciements et les cartes mortuaires

6.1 Est-ce que des remerciements sont parus dans les journaux après les obsèques ?

- a) oui
- b) non

6.2 Si des remerciements sont parus dans les journaux, qui les a préparés ?

- a) un proche
- b) l'entreprise funéraire
- c) autre :

6.3 Est-ce qu'une description des obsèques est parue dans les journaux ?

- a) oui
- b) non

6.4 Si une description des obsèques est parue dans les journaux, qui l'a préparée ?

- a) un proche
- b) l'entreprise funéraire
- c) autre :

6.5 Que comportait la description des obsèques ?

- a) la liste de personnes présentes
- b) une description du trajet
- c) autre :

6.6 A-t-on fait parvenir des cartes mortuaires aux personnes présentes lors des obsèques ?

- a) oui
- b) non

6.7 Qui a préparé les cartes mortuaires ?

- a) un proche
- b) l'entreprise funéraire
- b) autre :

6.8 Que retrouvait-on sur les cartes mortuaires ?

- a) une photographie du défunt
- b) la date de naissance et celle du décès
- c) une prière ou une formule pieuse
- d) autre :

6.9 Est-ce qu'une notice est parue pour rappeler le service anniversaire ?

- a) oui
- b) non

6.10 Si une notice est parue pour rappeler le service anniversaire, par qui a-t-elle été préparée ?

- a) un proche
- b) l'entreprise funéraire
- c) autre :